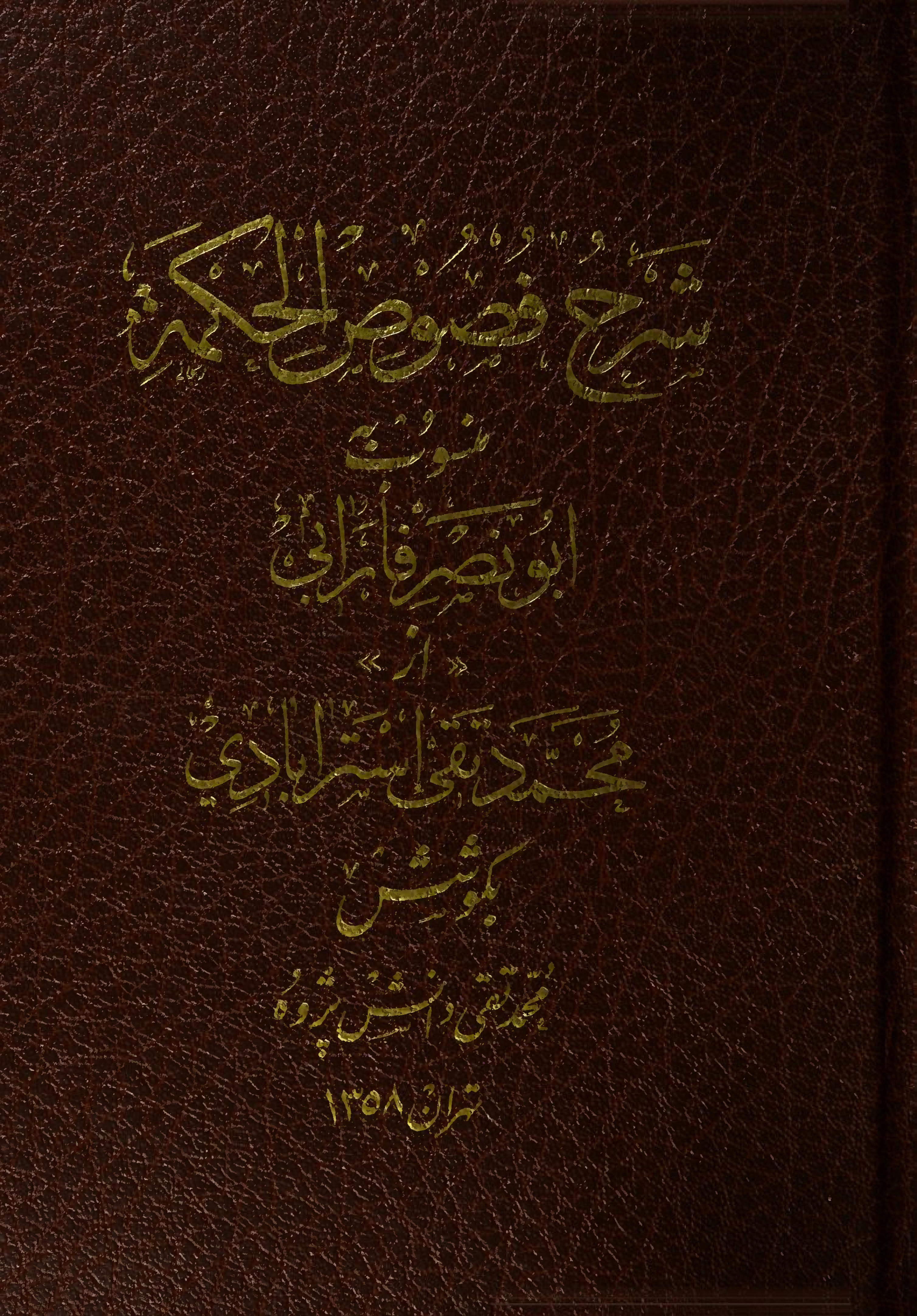
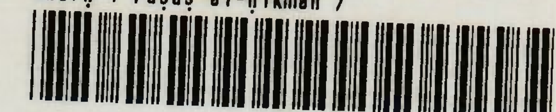
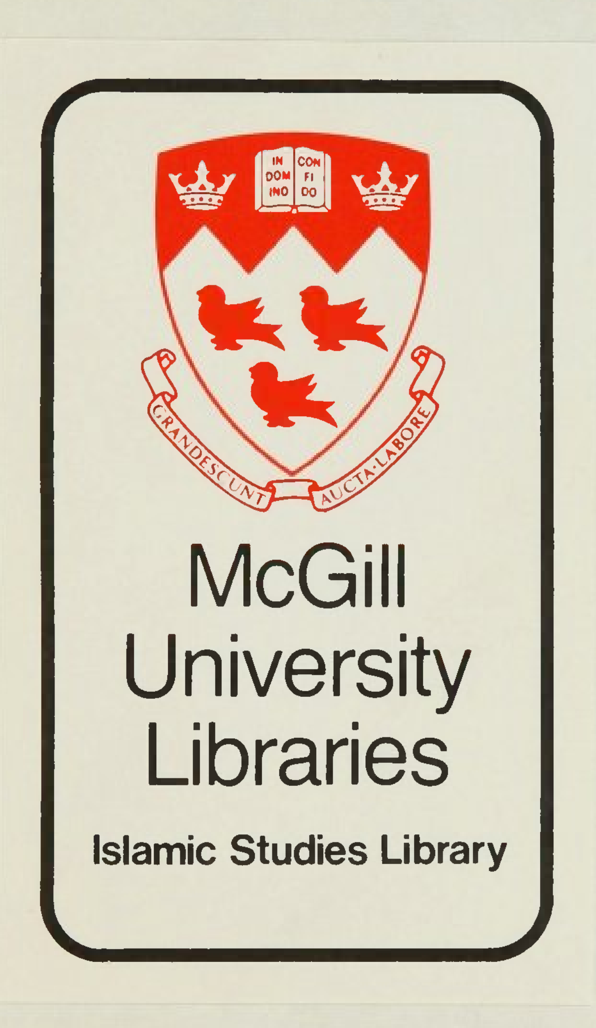

شرح فصوص الحکمة
منسوب
ابو نصر فارابی
«از»
محمد تقی استرابادی
بکوشش
محمد تقی دانش پژوه
تهران ۱۳۵۸




IN DOM INO
CON FI DO
GRANDESCUNT AUCTA LABORE

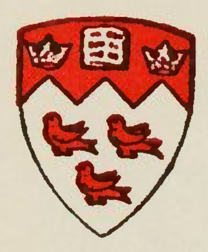
یادبود

یکهزار و چهارصدمین سال

از

هجرت رسول اکرم

صلی الله علیه و آله و سلم


دانشگاه مک‌گیل


دانشگاه تهران

دانشگاه مک‌گیل، مونترال-کانادا
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران

شرح فصوص الحکمه

منسوب به

ابونصر فارابی

«از»

محمد تقی استرابادی

بکوشش

محمد تقی دانش پژوه

تهران ۱۳۵۸

سلسلهٔ دانش ایرانی

۲۲

زیرنظر

مهدی محقق
استاد دانشگاه تهران
وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

چارلز آدامز
استاد دانشگاه مک‌گیل
مدیرمؤسسهٔ مطالعات اسلامی

انتشارات
موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل
شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران
صندوق پستی ۳۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۱۵۰۰ نسخه از این کتاب درچاپخانه حیدری چاپ شد

قیمت ۸۰۰ ریال

مرکزفروش انتشارات زوار و کتابفروشی طهوری

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا ـ مونترال،
شعبهٔ تهران
باهمکاری دانشگاه تهران
زیرنظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

۱ ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه وجوهر وعرض بامقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸)

۲ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیرچاپ)

۴ ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی وفرانسه وانگلیسی)، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق‌ودکتر هرمان لندلت (چاپ‌شده ۱۳۵۰)

۵ ـ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به‌چندپرسش‌ورساله درروش سلوک وخلوت‌نشینی، باترجمه ومقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام دکترهرمان‌لندلت (۱۳۵۸)

۶ ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی ومقدمهٔ انگلیسی دکترهرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ ـ قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق و دکترموسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو بامقدمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶)

۸ ـ مجموعهٔ رسائل ومقالات دربارهٔ منطق ومباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی وفرانسه وانگلیسی) به اهتمام پروفسورایزوتسو ودکترمهدی محقق (چاپ ۱۳۵۳)

۹ ـ مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی وعربی وانگلیسی وفرانسه وآلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن، زیرنظر دکترسید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)

۱۰ ـ ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت، قسمت امورعامه وجوهروعرض، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو ودکترمهدی محقق بامقدمه‌ای در شرح احوال وآثارآن حکیم (چاپ شده در نیویورك ۱۳۵۶)

۱۱ ـ طرح کلی متافیزیك اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ)

۱۲ ـ قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق وابراهیم دیباجی ودکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

۱۳ ـ افلاطون فی الاسلام، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی و دیگران و تحقیق در بارهٔ آنها، به‌اهتمام دکترعبدالرحمن‌بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱۴ ـ فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، تألیف دکترمهدی محقق به‌پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دومقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ ـ جام جهان‌نما، ترجمهٔ فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان، به اهتمام عبدالله نورانی ومحمد تقی دانش پژوه (زیرچاپ)

۱۶ ـ جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون و ترجمهٔ آن ازدکتررضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، بامقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان‌اس و ترجمهٔ آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۸ - انوار جلیه، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی ، با مقدمهٔ انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵٤)

۱۹ - الدّرة الفاخرة ، عبدالرحمن جامی ، به‌پیوست حواشی مولف وشرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن از استاد احمد آرام (۱۳۵۸)

۲۰ - دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمهٔ انگلیسی ازخانم نوش‌آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ - دیوان ناصرخسرو ، (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی ودکترمهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۲ - شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، ازمحمدتقی استرابادی، به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، بادومقاله بزبان فرانسه ازخلیل جر و س. پینس وترجمه آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۳ - رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال‌الدین رومی ، به اهتمام دکترعلی سلطانی گرد فرامرزی (نزدیک بانتشار)

۲٤ - تلخیص‌المحصل، خواجه نصیرالدین‌طوسی بانضمام چند رساله از آن حکیم، بهاهتمام عبدالله نورانی (نزدیک بانتشار)

۲۵ - شرح فصوص الحکم محی‌الدین ابن عربی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی ومقدمه انگلیسی ازدکترهرمان لندلت (زیرچاپ)

۲٦ - ترجمهٔ شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابوعبدالله محمدبن ابی بکر تبریزی، بوسیلهٔ دکتر سید جعفر سجادی بانضمام متن عربی به تصحیح دکترحسین اتای (زیرچاپ)

۲۷ ـ الشامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفسور ریچارد فرانک و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر جلال مجتبوی (زیرچاپ)

۲۸ ـ الامد علی الابد ، ابوالحسن عامری ، به اهتمام پروفسور اورت روسن و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر جلال مجتبوی (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۹ ـ بنیاد حکمت سبزواری ، پروفسور ایزوتسو ، تحلیلی تازه ونو از فلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری ترجمه دکتر جلال مجتبوی (زیرچاپ)

۳۰ ـ معالم الاصول ، شیخ حسن بن شهید ثانی ، با مقدمهٔ فارسی درباره تحوّل علم اصول و مقدمهٔ انگلیسی درباره علم معنی شناسی در اسلام ، باهتمام دکتر مهدی محقق و پروفسور ایزوتسو (زیرچاپ)

۳۱ ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی براساس نسخه‌ای کهن) ، باهتمام پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۲ ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمه انگلیسی بامقدمه) ، از پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۳ ـ شرح قبسات میرداماد ، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به سید احمد علوی ، باهتمام دکتر مهدی محقق (آماده چاپ)

فهرست مطالب *

---

* عنوان‌ها درمتن برای سهولت استفاده به کتاب افزوده شده است.

دیباچه

از

محمد تقی دانش پژوه

بنام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

شرح فارسی که در اینجا می‌بینیم بر متنی است فلسفی یونانی آمیختهٔ با عرفان خاوری که به نام «فصوص الحکمة» از فارابی و به نام «الفردوس» و بخشی از آن بنام «رسالة فی القوی الانسانیة وادراکاتها» هردو از ابن‌سینا دانسته شده است.

از این متن می‌توان از دو رهگذر جستجو نمود تا شاید دانست که سازنده و پردازندهٔ آن کیست و از خامهٔ کدام دانشمند ایرانی تراویده است:

۱ ـ روایت یا نگریستن به فهرستهای کهن و نو و سر گذشت نامه‌های آن دو فیلسوف و یادها که دانشمندان در نوشته‌های خود از آن کرده‌اند و نسخه‌هایی که از آن به هر سه نام در گنجینه‌ها هست و چاپهایی که از آن به این نامها شده است.

س. پینس *S. Pines* درمجلهٔ بررسی‌های اسلامی *Revue des Etudes Islamiques* (سال ۱۹۵۱) با سنجش آن با فردوس و القوی الانسانیة و ادراکاتها که هر دو از ابن سینا دانسته شده است به اینجا رسید، که فصوص از فارابی نمی‌تواند باشد.

مانوئل آلونسو آلونسو *Mamuel Alonso Alonso* در مجلهٔ الاندلس *Al-Andalus* (سال ۱۹۶۰). در دیباچهٔ ترجمهٔ اسپانیایی فصوص هم از القوی

الانسانیة یاد کرده است .

۲ ـ درایت یا سنجش آنچه که در آن گنجانده شده است با اندیشه‌های شناخته شدهٔ فارابی و ابن سینا .

خلیل جر *Khalil Georr* در مقالهٔ خود در همان مجلهٔ بررسی‌های اسلامی *Revue des Etudes Islamiques* (سال ۱۹۴۷) از رهگذر سنجش مطالب آن با سخنان فارابی به اینجا رسیده است که این رساله از فارابی نخواهد بود . (فهرست دانشگاه قدیس یوسف بیروت ۱۰۷ ـ فهرست دانشکدهٔ الهیّات تهران ۱ : ۶۱۹) .

اکنون از آن دو رسالهٔ ابن سینا جستجو می کنیم :

۱ ـ رسالة الفردوس که از ابن‌سینا دانسته‌اند و در سر گذشت او در تتمة صوان الحکمة بیهقی (ص۱۹۰) از روی نسخه‌های مراد ملا ، شمارهٔ ۱۴۰۸ ، نوشتهٔ ۶۳۹ ، و بشیر آغا ، شمارهٔ ۴۹۴ ، نوشتهٔ ۵۸۹ ، و کوپرولو ، شمارهٔ ۹۰۲ ، بی تاریخ (نه نسخهٔ برلین) (ص۵۵ دیباچهٔ انگلیسی تاریخ بیهق چاپ ۱۹۶۸ هند) از آن یاد شده است ، ولی در سر گذشت او ، چاپ‌اهوانی و چاپ کوهلمان ، یادی از آن نیست . برو کلمن (۵۲) و مهدوی (۱۹۲) و قنواتی (۲۳۳) از آن یاد کرده‌اند (فهرست سپهسالار ۵ : ۳۶۱) .

این رساله همان فصوص است که از فارابی پنداشته‌اند .

۲ ـ «رسالة (مقالة) في القوی الانسانیة و ادراکاتها» که‌از ابن‌سینا دانسته‌اند و در سر گذشت‌او در تتمّة صوان‌الحکمة بیهقی (ص۱۸۸) در نسخه‌های تازه‌یافتهٔ آن که نسخهٔ مراد ملا شمارهٔ ۱۴۰۸ نوشتهٔ ۶۳۹ ، و بشیر آغا شمارهٔ ۴۹۴ نوشتهٔ ۶۸۹ ، و کوپرولو شمارهٔ ۹۰۲ بی‌تاریخ باشد . وهمچنین در عیون‌الأنباء فی‌طبقات الأطباء ابن ابی اصیبعه (۲:۱۰) ، و در همان سر گذشت چاپ کوهلمان (ص ۱۱۲) از روی همین عیون الانباء (نه نسخه « ب » آن که شاید بشیر آغا باشد) از آن

یاد شده است (نه در چاپ اهوانی) .

این رساله در تسع رسائل ابن‌سینا چاپ شده است (ص ۴۲ ـ ۴۸) و همان فص ۳۰ تا میانه فص ۵۰ فصوص است ، چنانکه در الثمرة المرضیة دیتریشی (ص۷۲ ـ ۷۹) وهامش شرح الهدایة صدرای شیرازی (ص۳۳۸ ـ ۳۴۵) می‌بینیم (مهدوی ۲۰۶ ـ قنواتی ۹۵) .

از آنچه گذشت گویا برمی‌آید که در ۶۳۹ و ۶۸۹ آن را از ابن سینا می‌دانسته‌اند .

رسالهٔ دیگری داریم که سر نوشت فصوص را دارد و به نامهای گوناگون : اثبات العقول ، اثبات الواجب ، سلسلة الفلاسفة ، العرش ، العرشیّة ، العروس ، العروش ، کیفیة الموجودات ، خوانده شده و از ابن سینا دانسته‌اند (فهرستهای دانشگاه۳:۷۸ و۱۱۳ و۳۰۱ و ۶:۲۴۲۵ وسپهسالار ۳۱۷:۵) ودر تتمة صوان‌الحکمة بیهقی (نسخه‌های تازه یافتهٔ آن نه نسخهٔ برلین) ص ۱۸۸ چاپ لاهور این نام دیده میشود . و آن نزدیك است به شرح رسالهٔ زینون الکبیر منسوب به فارابی و همهٔ آن‌هم (همان العروس) در « رسالة في ایضاح براهین مستنبطة من مسائل عویصة » از ابن‌سینا گذارده شده است ، همین است که دو ترجمهٔ فارسی هم دارد (فهرست مهدوی ص ۳۸ و ۸۹) .

در این متن (فصوص) در برخی از چاپها ۶۱ بند است و عنوانهای آن در برخی از نسخه‌ها و در شرح غازانی و استرابادی و گمنام « فص » میباشد (دیباچهٔ نگارنده بر منطق ابن مقفع ص ۸۳) . در فهرستهای کهن و سر گذشت نامه‌های دیرینهٔ ابن الندیم و صاعد اندلسی و بیهقی و قفطی و ابن ابی اصیبعه و شهرزوری و ابن خلکان و صفدی و همچنین روضات الجنات خوانساری از فصوص فارابی یادی نیست . تنها چلپی از آن نام برده است . شوشتری در مجالس المؤمنین در سر گذشت او گفته است « رسالهٔ فصوص که به او نسبت میدهند » .

در فهرست‌های عمومی برو کلمن و آتش و مزگان و محفوظ در فهرست مؤلّفات فارابی، و قنواتی ومهدوی و قاضی وردف (به‌روسی در ۱۹۷۵)و کورکیس عواد و میخائیل عواد (در مجلة المورد ۴ : ۳ سال۱۳۷۵) همچنین در فهرستهای کتابخانه‌های جهان از نسخه‌های آن به نام فصوص که بیش از ۸۷ است یاد شده است، همچنانکه درفهرستهای گوناگون به‌نام‌«الفردوس»و«رسالة‌فی القوی الانسانیة و ادراکاتها» به نام ابن سینا برمی‌خوریم .

در پایان نسخهٔ فصوص شمارهٔ ۶۳۴/۴ مجلس و در مجموعهٔ شماره ۱۰۳۵ دانشگاه ص ۱۶۳ (فهرست ۳ : ۶۵۳) شعر « نظرت بنورالعقل . . . . » که در جامع الاسرار آملی (ص ۵۸۴) بی‌نسبت آن به کسی دیده میشود آمده و از فارابی دانسته شده و در نسخهٔ مجلس آن را از نگارندهٔ این رساله دانسته‌اند .

این متن چندین‌بار به‌چاپ رسیده است : استانبول ۱۲۹۱ (۱۸۷۴) ، مصر ۱۳۲۵ (۱۹۰۷) و ۱۳۳۵ (۱۹۱۷) ، دکن ۱۳۳۵ و ۱۳۴۳ و ۱۳۴۵ ، بمبئی ۱۳۳۷ (۱۹۲۱) ، بیروت ۱۹۲۱ ، مشهد در مجلهٔ دانشکدهٔ الهیات .

دیتریشی آن را در ۱۸۹۲ با ترجمهٔ آلمانی و اولکن آن را در ۱۹۴۱ با ترجمهٔ ترکی و مانوئل آلونسو آلونسو تنها ترجمهٔ اسپانیایی آن را در مجلهٔ اندلس در ۱۹۶۰ نشر کرده‌اند . شادروان مهدی الهی قمشه‌ای نیز آن‌را به‌فارسی درآورده و آن در ۱۳۲۴ خورشیدی چاپ شده است (مشاو ۴۰۸) .

شمس‌الدین محمّدخفری در گذشتهٔ ۹۳۵ یا۹۵۷ در اثبات الواجب (برگ ۱۲۹ شمارهٔ ۸/ ۹۲۶ دانشگاه) و میرداماد استرابادی در گذشتهٔ ۱۰۴۱ در القبسات (ص ۲۰ و ۹۹ و ۴۱۳ و ۴۴۷ و ۴۴۹ چاپ دکتر مهدی محقق) و در الصراط المستقیم (برگ۳۴ شمارهٔ ۱/ ۲۷۹ دانشگاه) و صدرای شیرازی در گذشتهٔ ۱۰۵۰ در المبدء و المعاد (ص ۴۰ چاپ آشتیانی و ص ۲۹ چاپ ۱۳۱۴) و در اسفار چاپ تازه ۱ : ۲۰۱ و ۶ : ۶۳ (فهرست دانشگاه ۳ :۱۰۱ و ۱۱۳) همچنین سیّد العلماء

نظام الدین احمد دشتکی شیرازی درگذشتهٔ ۱۰۱۵ در اثبات الواجب (دانشگاه ۱۳۱:۳) از فصوص یاد کرده و بندهایی از آن را آورده‌اند. در الحکمة المتعالیة شمسای گیلانی دانشمند سدهٔ ۱۱ (برگ ۱۳۹ رخطی شمارهٔ ۸۶۷ فیضیهٔ قم) نیز دو بندی از آن به نام فارابی هست.

باری این متن مانند آثار دیگر فارابی که‌در آغاز نام آنها کلمات «تعالیق» یا «تعلیق» و «کلام» و «فصول» آمده‌است چنانکه در فهرستها میخوانیم (الفارابی في المراجع العربیة از حسین علی محفوظ) از بندهای کوتاهی ساخته شده است و گویا همین سبب شد که آن را «فصوص» بخوانند و از او بدانند.

«رسالة مایصح و ما لا یصح من احکام النجوم» فارابی را که «فضیلةالعلوم و الصناعات» هم خوانده شده است فصوص صغیر نامیده‌اند (فهرست الهیات ۱ : ۲۴۲ و ۲: ۲۵۴) گویا برای اینکه دارای بندهای کوتاه‌است درست‌مانند فصول‌من‌الحکمة (فهرست سپهسالار ۵ : ۳۷۵ ش ۹۷/۲۹۱۲) که چندین بند کوتاه در آن هست.

ازآنچه گفته‌ایم مانابتوان پنداشت که فصوص ازفارابی نخواهد بود به‌ویژه سبك آن با روش نگارش شناخته شدهٔ او سازگاری ندارد وشاید با روش ابن‌سینا بهتر بسازد چه اوبااینگونه سخنان کوتاه وگنگ وآمیختهٔ با استعارات و ابهامات در اشارات و رساله‌های تمثیلی و جز اینها آشنایی دارد ولی فارابی را چنین سبکی نیست.

سه رساله دیگر بنام «فصوص» می‌شناسیم:

۱ ـ از ابوالعلاء صاعدبن حسن‌بن عیسی موصلی‌بغدادی اندلسی لغوی‌ادیب درگذشتهٔ ۴۱۷ که مانند النوادر ابوعلی قالی است و نسخهٔ مورخ ۹۶۹ آن در گنجینهٔ جامع قرویین هست (چلبی ـ مجلهٔ معهد المخطوطات ۵ : ۱۲ ـ معجم المولفین ۴ : ۳۱۸).

۲ ـ از شیخ نجم‌الدین به نام فصوص روحانی که در بهجة الروح (چاپ

بنیاد فرهنگ ایران ص ۲۵) . داستان ققنس و خنیاگری آن از آن آورده شده است (فهرست موسیقی‌نامه‌ها ص ۱۵۶) .

۳ ـ فصوص‌الحکم ابن‌العربی که به گفتهٔ صلاح‌الدین منجد او می‌پنداشته است که وی نخستین بار چنین نام گذاری کرده است .

بر این متن کوتاه چندین دانشمند ایرانی شرح و حاشیه به عربی و فارسی نوشته‌اند :

۱ ـ امیر سیّد اسماعیل حسینی شنب غازانی درگذشتهٔ روز شنبه ۱۸محرم ۹۱۹ در تبریز در ۶۹سالگی ، شاگرد علاءالدین علی‌قوشچی و معین‌الدین میبدی و جلال‌الدین دوانی ، که به نام سلطان یعقوب بایندری آق قوینلو (۸۸۴ ـ ۸۹۶) شرحی آمیخته و کوتاه و روشن بر آن نگاشته و در روز آدینه ۲۵ ع ۲/ ۸۹۶ آن‌را به‌پایان برده است . (دانشمندان آذربایجان ۳۹ ـ روضات الجنان کربلایی ۱ : ۴۳۴ و ۵۸۸ تا ۵۹۰) .

ازاین شرح ۴۵ نسخه درفهرستها نشان داده‌اند ، و هورتن آن را در۱۹۰۵ـ ۱۹۱۴ چاپ کرده و در استانبول در۱۲۹۱ و در تهران به‌سال ۱۳۱۸ نیز چاپ‌شده است (فهرست دانشگاه ۳ : ۱۰۰ و ۲۸۱) در هامش بر گ ۱ نسخهٔ رامپور ۱۰۳ حکمت (*M 8088*) از همین شرح آمده است که این شرح از قطب شیرازی است از این روی در دو فهرست رامپور و سالار جنگ هم چنین نوشته شده است و بروکلمن و آنش ومژگان‌نیز فریفتهٔ آن‌شدند و شیرازی‌را ازشارحان پنداشتند.

۲ ـ سید محمد بدرالدین ابوفراس حلبی از این شرح به نام فصوص الکلم علی فصوص الحکم گزین کرده و در آن روی هم ۶۳ فص آمده است و آن در قاهره در ۱۳۳۵ به چاپ رسیده (همانجا ۱۰۱) .

۳ ـ شرحی آمیخته‌بر آن از کمنام که‌در آن از صدرای شیرازی و میرداماد و شبستری و مولوی و شیخ اشراقی شهید و شارح کتاب‌او و کلینی یاد شده است .

نسخه‌ای از آن در آستان رضوی (۴ : ۱۸۹ ش ۸۳۶) هست که آغاز و انجام آن افتاده و نمی‌توان شناخت که از کیست و همین اندازه پیداست که از سدهٔ یازدهم باید باشد. نسخه از نیمه‌های فص یکم است تا می‌رسد به‌شرح فص بازپسین آن.

۴ ـ شرح فصوص که برای داود پاشا فرمان روای بغداد در گذشتهٔ ۱۲۴۲ ساخته‌اند و در فهرست اسعد طلس (ص ۱۰۹) و جبوری (۲ : ۲۸۵) از نسخهٔ آن یاد شده است (بروکلمن ۱ : ۲۱۱ ـ فهرست دانشگاه ۳ : ۲۸۱).

۵ ـ از شرح فصوص امیر جلال استرابادی شاگرد دوانی که در ۹۳۱ درگذشته است نیز یاد کرده‌اند (فهرست آستان رضوی : ۴ : ۱۸۷ ـ فهرست دانشگاه ۳ : ۲۸۱ ـ دانشمندان آذربایجان ۳۹) ولی اکنون چیزی درست دربارهٔ آن نمی‌دانم.

۶ـ در فهرست دانشگاه (۳ : ۱۱۹) از حاشیه بر بندی‌از فصوص یادی‌هست.

۷ـ دانشمندی در همین‌روزگاران برای محیی‌الدین صبری کردی فصوص‌را در سه مقصد گذارده است : ۱ ـ احکام الماهیات در ۶ فص. ۲ ـ الهیات در دو مطلب : الواجب و صفاته در ۲۲ فص، ابداعیات در ۳ فص. ۳ ـ انسان در دو مطلب : الاجزاء العامّة للماهيّة در ۱۹ فص، نبوت در ۳ فص. نام آن عجائب النصوص في تهذيب الفصوص است و آن با هیاکل النور سهروردی و ترجمهٔ کبری به‌عربی از شمس‌الدین محمد گرگانی در مصر به‌سال ۱۳۳۵ به‌چاپ رسیده است.

در برخی از فهرستها (مشار ۶۱۸ ـ معجم المطبوعات ۱۰۶۱) آن‌را از شیخ اشراقی پنداشتند گویا چون هیاکل‌النور از او است ولی‌خود نسخه گواهی‌میدهد که چنین نیست.

همهٔ اینها که یاد کرده‌ایم به عربی است.

۸ ـ همین شرح که به فارسی است وجدا از متن نه آمیختهٔ با آن و ناتمام ومیرسد به‌فص ۴۲، و از ابوجعفر محمّدتقی پسر عبدالوهاب پسر حسین پسر سعدالله

پسر حسین استرابادی مشهدی است، او در ۱۰۵۸ در گذشته و دانشمندی فیلسوف و متکلّم و شاعر بوده و از او است کتابی در اخلاق و جز آن.

استرابادی آن را به گواهی دیباچهٔ آن در ماه رمضان سال ۱۰۵۶ برای دوستان خود (ص ۱) که باردیگر هم گویا از آنها یاد کرده است (ص ۸۴) آغاز کرده و گویا مرگ او در ۱۰۵۸ نگذارده است که آن را به پایان برد و نسخه‌های آن تا به فص ۴۲ میرسد.

تا آنجا که می‌دانم پنج نسخه از آن در دست هست.

۱ ـ بندی از آن در الهیات تهران (۱ : ۸۵ و ۱۴۵ ش ۲۳/۲۴۲).

۲ ـ بندی از آن در سپهسالار تهران (۵ : ۲۱۵ ش ۸۲/۲۹۱۲).

۳ ـ همهٔ آن در مجلس تهران، شماره ۳/۳۳۰ طباطبائی، به نسخ و نستعلیق ۱۱۰۱ در ص ۸۳ ـ ۲۷۰ مجموعه.

۴ ـ همه آن در آستان رضوی طوس شمارهٔ ۸۳۵ (۴ : ۱۸۸ ـ شهرستانها ۸۷۶) به نسخ محمد امین شریف پسر محمد علی استرابادی در روز آدینه ۱۷ ج ۲/۱۰۹۷، برای مولانا محمد امین که به جای برادر شارح و به جای پدر همین نویسنده به شمار می‌آمد، از روی نسخه‌ای که پاره‌ای از آن نوشتهٔ خود شارح بوده است.

۵ ـ همهٔ آن در مجموعهٔ آقای لاجوردی در قم، مورخ ۹ شعبان ۱۰۹۷ (آشنایی با چند نسخه خطی، دفتر ۱ ص ۱۱۵).

این نسخه به دستم نرسیده است و تنها از نسخه‌های ۳ و ۴ در این چاپ بهره برده‌ام.

سرگذشت استرابادی در امل الآمل (۲ : ۲۵۲) آمده و در کشف الحجب (۳۵۷) و ذریعه (۱۳ : ۳۸۱) و فهرست منزوی (۸۱۲) و المورد گفتار عواد و فهرست دانشگاه (۳ : ۱۰۰ و ۲۸۱) و دیگر فهرستها یاد آن هست.

او در این شرح فصوص را منسوب به فارابی می‌داند (ص ۱) و میگوید که در هنگام پرداختن به این شرح جز الهیات شفاء و چند رساله از قدماء و فارابی و یك نسخه از فصوص چیزی در دست نداشته‌ام (ص ۱۰۲).

در این شرح یاد میشود از: زرادشت آزربادگانی پیامبر مجوس (ص ۴۵) و ذی‌مقراطیس (۶۴) و افلاطون (۲۰۳) و ارسطاطالیس و ازبار ارمیناس و برهان و طوبیقای او (۲۰ و ۳۷ و ۴۶ و ۶۴ و ۲۶۳) و فرفوریوس صوری و ایساغوجی او (۳ و ۲۲) و افلوطین و خلسهٔ او (۱۷۷) و اثولوجیای منسوب به ارسطو (۱۲۷، ۱۳۲، ۱۷۷، ۱۹۳، ۲۰۵، ۳۰۷ و .....) و اسکندر افرودیسی و رسالهٔ عقل او (۱۲۵، ۱۲۹، ۱۸۳، ۱۹۸) و شراح ارسطو (۶۴) و اوائل حکماء (۹۰، ۹۴، ۱۴۳) و فلسفی ومتکلم و اشعری و معتزلی (۸، ۳۶، ۷۲، ۷۳) و امامیه و اهل سنت (۲۳۶) واحادیث اهل‌البیت (۲۷۵) وبراهمهٔ هند و سلوك و ریاضات ومجاهدات آنها (۲۶۱) و فارابی و سیاست مدنی او (۱۸۴) و مبادی موجودات او (ص ۴۵ و ۱۴۲ و ۱۸۴) و تعلیقات او (۲۵، ۲۰۰) و الجمع بین الرایین او (۶۴) و رسالهٔ عقل او (۱۲۶) همچنین فارابی و ابوالفرج قمی و ابوالبرکات و مشکویهٔ رازی و افضل کاشانی و عرض‌نامهٔ او (۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶) و ابن‌سینا و شفاء و اشارات ومبدء ومعاد او (۱۸، ۸۳، ۹۴، ۱۰۴، ۱۴۶، ۱۶۱، ۱۹۷، ۲۱۸، ۲۲۲) ومشکویهٔ رازی و فوز السعادة او (۱۳۳، ۱۸۰، ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۰۷) و حکیم بزرگ ابوالقاسم فردوسی و شعر فارسی او (۲۴۰) وبهمنیار وتحصیل او (۴۹) و شهرستانی و ملل و نحل او (۱۳۸) و شیخ مقتول سهروردی و حکمت اشراق او (۲۲۲) و محیی‌الدین ابن‌العربی و فصوص او (۲۷) و شرف شفروه (۱۹۰) و مولوی رومی (۲۱۵) و خواجهٔ طوسی و شرح رسالهٔ علم او (۱۴۸) و ابن کمونه (۱۱۵) و نظام نیشابوری و تفسیر او (۲۰۱) و محقق شریف (۵۵) و خفری و سواد العین و حاشیهٔ او و یادی که او از حکماء فرس کرده است (۴۳، ۴۵، ۵۵، ۵۷، ۱۱۵، ۱۴۷،

۲۱۹) و دوانی و زوراء او(۵۷) و میرداماد(۷۶) واستادنا ابوالقاسم فندرسك(۲۱۸) و در ص ۷۹ و ۱۵۵ این شرح نزدیك به آنچه که در صناعیهٔ فندرسکی می‌بینیم آمده و گویا شارح آن‌را در دست داشته‌است. نیز از رازی‌محاکم وغیاث‌المدققین و شمسای گیلانی (۱۳ و ۱۱۵) و یکی‌از فضلاء (۷۲) و بعضی دانایان (۱۰۲) ویکی از دانایان (۲۲۰) که شاید از اینها صدرای شیرازی را خواسته باشد و نیز شاعر فارسیان (۲۷۳).

او از خود به عبارت «فقیر حقیر .... من بی بضاعت» (۱۹۳) یاد میکند.

در ص ۹۱ شرح ما از «سید الفضلاء امیر عبدالرزاق کاشی» یاد میشود. او همان سید امیرعبدالرزاق فرزند میرمحمد یوسف‌پزشك رضوی‌کاشانی است که شاگرد مدرس سلطان‌العلماء خلیفه‌سلطان بوده‌است در حدیث و فقه و اصول، وهم شاگرد میرزا عیسی تبریزی اصفهانی پدر مولی عبدالله افندی نگارندهٔ ریاض العلماء نزد همان خلیفه سلطان (ریاض‌العلماء در سر گذشت پدر خودش) او نسخه‌ای از شرح الهدایة صدرای شیرازی را در شهر قم در هنگامی که حاشیهٔ قدیم شرح تجرید و شرح مختصر عضدی را نزد همان سلطان العلماء می‌خوانده است در ۵ شعبان ۱۰۴۶ نوشته است (فهرست دانشگاه ۳ : ۲۸۷ ش ۲۹۵) و از او است البرهان علی الخطأین (فهرست سپهسالار ۳ : ۲۴۹ ش ۶۹۷/۴ و ۱۰۱۳/۷) سر گذشت او در قصص‌خاقانی‌شاملو(ش۲۶۸۶ و۳۹۴۸مجلس) هست و در آن آمده که وی اکنون در سال ۱۰۷۶ در کاشان می‌زیسته و گوشه‌ای گزیده است (نیز شجرهٔ طیبهٔ محمد باقر رضوی ص ۴۶۹ و ۴۷۰ ـ اعلام الشیعة تهرانی سدهٔ ۱۱ نسخه خطی به گفتهٔ آقای علی نقی منزوی) او پدر میر عبدالحی رضوی مؤلف حدیقة الشیعة است در فلسفه که‌نکته‌های تاریخی سودمندی دربارهٔ صفویان‌دارد (ش ۷۱۰۷ دانشگاه ـ فهرست مجلس ۱۰ : ۱۷۵۲ ش ۳۷۷۰ نوشتهٔ ۱۱۲۹ ـ فهرست کتابخانهٔ مرعشی، قم، از سید احمد حسینی اشکوری ۳ : ۲۹۵ ش۱۱۲۴ نسخهٔ اصل‌مقابله کردهٔ خود مؤلف

در ۱۱۳۵ و ۱۱۴۹) .

در آغاز این شرح پنج گفتار است :

۱ ـ فلسفه چیست (ص ۳) . ۲ ـ جدایی میان فلسفه و کلام (ص ۸) گویا مانند آنچه که در آغاز شوارق لاهیجی می‌بینیم . ۳ ـ اثبات واجب (ص ۱۲) . ۴ ـ وجود و شیء (ص ۱۶) . ۵ ـ ماهیّت (ص ۲۰) .

خود شرح از ص ۲۷ آغاز می‌شود و در میانه‌ها جستجو می‌شود از چندین مسأله گوناگون مانند :

برهان اثبات واجب (ص ۴۰) و هیولی (۸۳) و حدوث عالم (۶۴) و عقل و اتحاد عاقل و معقول (۱۲۵ و ۱۵۵ و ۱۶۲ و ۱۹۷) و حدوث نفس آنچنانکه اسکندر و صدرای شیرازی گفته‌اند (ص ۱۸۵) و ادراك نفس (۱۹۵) و حرکت و دهر (۲۱۲) . و نغمه و لذت و عشق (۲۴۱ و ۲۴۵) و بهجت و لذت و عشق خدا (۲۴۸) و معجزه نزد حکیم ومتکلّم (۲۸۱) ونبوت ومدنیّت طبیعی ومدینه و گفتهٔ ابن‌سینا وارسطو (۲۷۴) و فرشته نزد حکماء (۲۹۰) و وحی نزد حکیم (۲۹۲) .

و در پایان این نکته هم گفته شود که ما سیّد میرزا محمّد تقی پسر حسن یا ابوالحسن ظهیر حسینی استرابادی می‌شناسیم که شاگرد شیخ بهائی و میر داماد بوده است و از او است العجالة النافعة في شرح خطبة شرایع الاسلام ، و المناقشات الفقهیة در گفتگوی او با میرداماد و شیخ بهائی و دیگران درفقه ، و تذکرة العابدین در فقه استدلالی ، و رسالة في وجوب صلاة الجمعة وعدم حرمتها ، و ایضاح النائمین في تصحیف المصحفین که به دستور استاد خود میرداماد در رجب ۱۰۱۵ در طوس (مشهد رضا) در خرده گیری از مولی عبدالله بن حسن شوشتری اصفهانی درگذشتهٔ ۱۰۲۱ که در اصفهان نماز جمعه و جماعت می گذارده است ساخته و در برخی از فرعهای فقهی او را رد کرده است . (روضات الجنات ۱۱۶ ـ امل الامل ۲۵۱ ـ فهرست‌طوس ۲ : ۸۶ و ۱۳۵ ش۲۷۷ و ۴۳۷ ـ ذریعه۴ : ۳۹ و۱۳ : ۲۱۳ و ۱۵ : ۶۷

و ۲۲۳ و ۲۲ : ۳۳۷) ، پیداست که او شارح ما نخواهد بود .

در پایان از دوست دانشمندم آقای دکتر مهدی محقق که نشر این شرح را جزو برنامهٔ کار موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل ، شعبهٔ تهران ، قرار داده‌اند و از دانشمند گرامی آقای عبدالله نورانی که در تصحیح نمونه‌ها و ترتیب آنها در این چاپ به‌این ناچیز کمکهای ارزنده‌ای کرده‌است بی‌اندازه‌سپاسگزارم.

محمد تقی دانش پژوه

تهران ۱۳۵۸/۲/۱

ابن سینا و مؤلف رسالة الفصوص فی الحکمة
اطلاعاتی چند در این مسأله

ترجمه

دکتر ابوالقاسم پور حسینی

رسالة الفصوص برحسب رأی مأخوذ از تعداد بیشماری از دستنویس‌هائی که متضمّن نام مؤلّف هستند و بنابر تأیید قاطع اسمعیل الغازانی عالم قرن پانزدهم که تفسیری درباره این رسالهٔ فلسفی (عرفانی) نگاشته منسوب به فارابی است.

این انتساب به وسیلهٔ دو ویراستار (*Editeur*) اروپائی این متن یعنی دیتریچی *Dieterict* و هورتن *Horton* مشکوك شناخته نشده است.

هورتن بدین نظر شائق است که چنین بیندیشید که قسمت آخر رسالة الفصوص واجد نشانه‌هائی از مساعی عهود لاحق است: ومعتقد است که این قسمت از رسالات شامل آرائی است که از مکتب غزالی نشأت گرفته است.

این مسأله بدین نحو مورد بحث قرار نگرفته و وضع آن ناشناخته بود تا زمانی که م. ل. اشتراوس *M. L. Straus* به تأمّلی هرچند مغشوش در این باره پرداخت، این محقق کشف کرد که «رسالة في القوی الانسانیّه و ادراکاتها» (که در تسع رسائل) به اسم ابن سینا انتشار یافته مشابه است با یك قسمت از رسالة الفصوص. اشتراوس چنین اندیشید که قسمت اخیر این رساله اثر فیلسوفی است متأخر[1].

عقیدهٔ م.ی. مد کور[2] و خانم ا. م. گواشن[3] که مجزّی از نظر م.اشتراوس

---

۱ ـ صفحه ۱۱۶ مجلهٔ «دنیای شرقی» شماره ۳. اشتروس در این مقاله اشاره‌ای مبسوط بدین کشف خود کوده است.

۲ ـ صفحه ۱۲۳ کتاب «مقام فارابی در مکتب فلسفی اسلام» پاریس ۱۹۳۴.

۳ ـ صفحه ۲۳ کتاب «فرق ماهیت و وجود برحسب رأی ابن‌سینا» پاریس ۱۹۳۷.

انتشار یافته (و نوشته مذکور در حدود همان‌زمان رأی‌اشتراوس بود) ملاحظه‌ای است مغایر با رأی اشتراوس ، آنها چنین نتیجه گرفتند که بایستی انتساب رسالة في القوى الانسانية را از ابن‌سینا سلب کرد .

پ. کروس *P. Kraus* بحث‌را بسطمی‌دهد و منحصراً دربارهٔ فلان‌جزء از رسالة الفصوص به گفتگو نمی‌پردازد ، بلکه کلّ مجموع اثر را مورد بحث قرار داده وچنین القاء می کند که عقیدهٔ عمومی که دالّ براین است که آن‌را به‌فارابی منسوب بداند رأی اشتباه و خطا است .

ادلّهٔ او دراین‌باب علاوه برمنضماتی که به‌وسیلهٔ اشتراوس فراهم آمده ازین قبیل است : می گوید « نه نثر مسجع فصوص و مترادفات و مکررات منسجم و نه اصطلاحات و الفاظ شگفت که نشانه‌ای از خصوصیّات و جنبهٔ اسلامی بودن آن است از جمله الفاظ (کلام ـ لوح ـ عرش ـ روح قدسیّه و غیره) در قالب موجز و دقیقی که نشانهٔ روش حاصل فارابی است نمی گنجد »[1].

این نظرآنگاه تائیدمی‌شود که م. خلیل جرّ آراءفارابی و مضامین فصوص‌را مخصوصاً در زمینهٔ روان شناسی با یکدیگر مطالعه می کند[2].

با این مطالعات هنوز این پرسش پابرجاست که مؤلّف این نوشته کیست ؟ م. خلیل جر بدین‌توصیف اکتفامی‌ورزد : « این‌نوشته اثرفیلسوفی‌است که تربیت یافته مکتب فارابی است » امّا از هیچکس نامی نمی‌برد و دلیل‌او این است که ما فاقد اطلاعاتی هستیم تا بتوانیم پاسخ این سؤال را بدهیم .

در این باب یك اطّلاع و تذکّر جدیدی به وسیلهٔ بعضی از دستنویس‌ها فراهم آمده که‌موجد اقدامی مشابه با اقداماتی‌است‌که به‌وسیلهٔ اشتراوس ومذکور وگواشن فراهم آمده است و این اطلاع مهمتر از اقدام آن محققان است ، چه

۱ ـ صفحه ۲۷۰ کتاب « افلوطین عند العرب » قاهره ، ۱۹۴۱ .

۲ ـ صفحه ۳۱ ـ ۳۹ مجله مطالعات اسلامی ۱۹۴۱ ـ ۱۹۴۶ تحت عنوان : آیا فارابی مؤلف فصوص است .

تمام و جامعیت رسالهٔ الفصوص را برای استدلال خود دلیل آورده است ـ و در واقع این دستنویسها عبارتند از دستنویس ۹۷۳ به شماره ۷ . دستنویس استانبول (احمد طلعت به شماره ۳۴۴۷ . ایا صوفیه شماره ۴۸۵۳ حمیدی ۱۴۴۸. پرتو پاشا ۶۱۷ . نورعثمانی ۴۸۹۴ . دانشگاه ۱۹۵۸. یالدین خصوصی ۳۹۵) و دو دستنویس از قاهره : فلسفه ۳۴۹ و فلسفه ۳۹۸ شامل رسالهٔ الفردوس منسوب به ابن‌سینا . در این مجموعه نوشته‌ها بدانگونه که‌دراوّلین دستنویس شمارهٔ گذاری نوشته‌شده است اوّلین مطلبی که من نوشته‌ام مورد قضاوت قرار دهم این است که این نوشته مشابه با عین و تمام الفصوص است .

بنظر می‌آید که به مناسبت مطالعهٔ تصریحی و تلویحی که به وسیلهٔ م. و. ارجین *M . O . Ergin* و بوسیلهٔ پ. ژ. س . قنوانی به‌عمل آمده مشخص گردیده است که عین متن کامل در دستنویس استانبول و دستنویس قاهره دیده می‌شود .

یك روایت دیگری که تا حدّی کامل است و کمتر از روایتی که فارابی را مؤلّف رسالهٔ الفصوص می‌انگارد شناخته شده است این است که این نوشته را تحت عنوان دیگری به ابن‌سینا نسبت میدهد .

باید این نکته‌را اضافه کنیم که بنابر کتاب منابع کتاب‌شناسی چنین به‌نظر می‌آید که این روایت از هر روایت دیگری قدیمی‌تر است .

در حقیقت ، اشاره‌ای قبل از حاجی خلیفه به‌اینکه فصوص اثر فارابی است در جائی دیده نشده ، حاجی خلیفه مؤلّفی است که از لحاظ تاریخی مؤخّر بر اسمعیل الغازانی است و تفسیری از او بر این رساله فلسفی در دست است که در کشف الظنون وصف آن آمده است . و این‌امر حجـّتی مهم است ، زیرا محتملاً چنین به نظر می‌رسد که بنابر رأی واثق و تأیید الغازانی است که انتساب رسالهٔ الفصوص به فارابی تضمین گردیده است . به هرجهت بنا بر رأی یك منبع علمی (کتاب‌شناس) مقدّم بر حاجی خلیفه است که‌رسالةالفردوس به‌عنوان اثری‌منسوب

به ابن‌سینا شناخته شده است.

در واقع یك رساله‌ای بدین عنوان طبق فهرستی از آثار این فیلسوف (ابن‌سینا) بدست آمده که در یکی از دستنویسهای معتبر (که قدمت آن به‌سال ۶۳۹ هجری‌میرسد) از کتاب «تتمهٔ صوان‌الحکمه» که‌مجموعه‌ای از شرح‌احوال دانشمندان‌است وبوسیلهٔ ظهیرالدین ابوالحسن علی‌البیهقی (مورّخ ۵۶۵ هجری) ذکر شده است. شکی نیست که اعتبار این دستنویس بیشتراز نسخهٔ ناقصی است که در بعضی دستنویس‌های دیگر (تتمة صوان الحکمة) از آن یاد شده و در این نسخه از رسالة الفردوس و مؤلّف آن یادی نشده است.

انتساب رسالهٔ الفصوص که تحت عنوان دیگری به ابن‌سینا نسبت داده شده و مورد تأیید قرار گرفته چنین به نظرمی‌آید مؤخربر ۱۳۰ سال و یا بیشتر بعد از مرگ مؤلّف[1] بوده است.

چون انتساب اثر به‌فارابی‌فقط به‌اتّکاء مشکلات فراوان ممکن‌می‌گردد آیا دلایل معتبری در ردّ این گواهی هست؟

ظاهراً هیچ دلیل معتبری که مبیّن نقد درونی نوشته مورد نظر باشد وجود ندارد. چراکه نظر ابراز شده در این‌اثر با عقیدهٔ چندجانبی بوعلی‌سینا مباینتی ندارد. در واقع جای تعجب چندانی نیست که بوعلی مؤلّف الفصوص باشد. به اعتبار این فرض نوشتهٔ مورد بحث از حیث سبك ونگارش در شمار رسالاتی جای خواهد گرفت که مهرن آنها را عرفانی شمرده است: در آموزش آن به اندیشهٔ علم‌الغیب برمی‌خوریم واین نامی‌است که ابن‌رشد بدان‌داده وخودآن‌را ردمی کند.

نتیجه: البتّه صحبت از یقین مطلق نیست ولی به ظاهر در مورد احتمالات تردیدی نیز وجودندارد. چنین احتمالاتی نظرما را به‌طور قاطع به سوی نسبت و شهرتی جلب می کند که اثرموردبحث را (الفردوس) ومنسوب به‌ابن‌سینامی‌داند.

س. پینس

۱ ــ تاریخ آن حدود سال ۶۳۹ در حدود دو قرن بعد از وفات این حکیم است.

آیا مؤلف «فصوص‌الحکمه» فارابی است؟

ترجمه

دکتر ابوالقاسم پورحسینی

در تاریخ فلسفه بعضی از کتب و آثار دارای سرنوشتی شگفت و درخور پژوهش است، همین وضع دربارهٔ کتاب «اثولوجیا» است که به‌وسیلهٔ اولین مترجم آن به‌غلط به‌ارسطو نسبت داده شده در حالتی که ممیزهٔ خاص آن دلالت دارد عیناً که واجد بحث‌های نظری فلسفهٔ اسلامی است و این اثر در فلسفهٔ مشائی اسلامی واجد ملاحظاتی است که کاملا از تفکر استاد استاگرا (ارسطو) بیگانه است.

کتاب فصوص‌الحکم که تا روزگار ما منسوب به فارابی است و محتوی آن با فکر فارابی کمتر از محتوی کتاب اثولوجیا (منسوب) با اندیشه ارسطو دارای صحت انتساب نیست.

اما نتایج اشتباه اخیر یعنی انتساب فصوص به فارابی دارای تأثیر کمتری است زیرا فصوص نفوذ عمده‌ای در بسط اندیشهٔ فلسفی پیرامون خود نداشته است.

اما به‌اعتبار دیگر و در زمینهٔ تاریخ فلسفه وضع به نحو دیگری است. و تعدادی از پژوهشگران اخیر که در پیرامون فارابی تحقیقات خود را ادامه میدهند و تفکراتی را به فارابی نسبت داده‌اند که به‌رغم ما نتیجهٔ اندیشه‌های ویژه او نیست.

***

از کتاب فصوص‌الحکمة نه به‌وسیلهٔ قفطی اشاره شده و نه ابن‌ابی‌اصیبعه[1]

۱ــ القفطی ــ تاریخ‌الحکماء ملخص به وسیلهٔ *Zawzani* چاپ لیپزیک ۱۹۰۳ صفحات ۲۷۷ ــ ۲۸۰ و ابن ابی‌اصیبعه ــ عیون الانباء فی طبقات الاطباء چاپ مولر در کونیتزبرگ ۱۸۸۴ صفحات ۱۳۴ــ۱۴۰.

برعکس آن حاجی خلیفه از کتابی یاد می‌کند تحت عنوان «الفصوص فی‌الحکمة» منسوب به شیخ محمدبن... الفارابی مفسر آن امیر اسماعیل(۱) است.

دیتریچی(۲) که اولین ناشر این اثر است بسیاری از دستنویس‌های منسوب به فارابی را مورد مطالعه قرار داده است و برای نسخهٔ چاپی حیدرآباد هم مؤلف دیگری را شناخته است(۳).

هورتن(۴) و کسان دیگری چون او که به‌مطالعه و تحقیق دربارهٔ فارابی اشتغال ورزیده‌اند در این انتساب مواجه با مشکل تازه‌ای شده‌اند.

اشتین شنیدر(۵) به سادگی اصلاحی در عنوان کتاب قائل می‌شود و کلمه «فصول» را جانشین «فصوص» می‌سازد. این امر نشانهٔ آن است که این مؤلف دسترسی به‌متن کتاب نداشته است.

م.ی. مدکور(۶) به‌این اکتفا می‌کند که بگوید: «در این جزوه که واجد صفحات محدودی است» تقریباً مشرب کامل فارابی ملاحظه می‌گردد، و بعداً خانم گواشون در تألیف معظمش دربارهٔ «وجه افتراق ماهیت و وجود برحسب رأی ابن‌سینا» با نظری قاطع اظهار میدارد که همهٔ نظریهٔ ابن‌سینا دربارهٔ این افتراق بالقوه در فصوص فارابی دیده می‌شود(۷)».

۱ــ حاجی خلیفه ــ کشف‌الظنون چاپ فلوگل در هفت جلد لندن ۱۸۳۵–۱۸۵۸.

۲ــ Dieterici

۳ــ کتاب‌الفصوص للمعلم الثانی‌الحکیم الفارابی حیدرآباد ۱۹۴۶/۱۳۴۵.

۴ــ M. Horton

۵ــ Steinschneider

۶ــ M. I. Madkour ــ در کتاب «مقام فارابی در نحلهٔ فلسفی مسلمان» چاپ ۱۹۳۴ پاریس صفحه ۱۵.

۷ــ A – M. Goichon «وجه افتراق ماهیت و وجود بنا بر رأی ابن‌سینا» چاپ ۱۹۳۷ پاریس.

توجه خانم گواشن بسیار صریح و قاطع است و به نتیجهٔ آن خواسته است منبع ومنشأآراء ابن سینا را بدست بدهد بخوبی نائل آمده است . امّا مطالعه‌ای که م. ا. مذکور در بارهٔ فصوص در عرضه داشت فلسفهٔ فارابی مبذول داشته است دارای نتایج دیگری بوده است تا جائی که زمینهٔ را به آنجا می کشاند که‌فارابی مؤلّف این اثر نباشد .

تنها طریق پژوهشی که برای ایضاح این مسأله به روی ما باز است طریق نقد درونی متن است طریقی که اگر نتایج آن به مرحلهٔ ثبوت نرسد غیر کافی است ، بنا بر این ما به تحلیل اجمالی این اثر می‌پردازیم و بعد به تطبیق محتوی آن با آنچه که از قبل دربارهٔ فلسفه فارابی می‌دانستیم خواهیم پرداخت .

* * *

مؤلّف کلام را از وجه افتراق بین « ماهیّت » و « هویّت » آغاز می کند هر موجود (مخلوق) دارای یك « ماهیّت » [1] و یك « هویّت » [2] است و این دو مجزّی از یکدیگر و غیر قابل تبدیل هستند .

هویّت و وجود جزء امور عرضی هستند و سپس مؤلّف اضافه می کند : « هر موجودی که هویّتش با ماهیّت و خصال موجده‌اش مغایر باشد هویّت خود را از غیر اخذ می کند » . وجود (موجود)ی که هویّت و ماهیتش وحدت یافته باشد وجودش ضروری (واجب الوجود) است و آن خداست [3] که (توصیفش) از فهم و درك خارج است : « موضوع هر ادراکی اموری است که مناسب آن‌ادراك است ویاجزآن است . لذّت ادراك امر مناسب و مطبوع و الم ادراك امر نامناسب و نامطبوع است [4] . گوید انسان به دوجزء روح و بدن تقسیم شده است ودرصفحه

۱ – *Quiddite*

۲ – *Ipseite*

۳ ـ صفحه ۶۷ کتاب *Dieterici*

۴ ـ صفحه ۷۰ همان کتاب ابن سینا ـ لذت را ادراك الخبر الملایم (صفحه ۲۰۰ نجات) می‌داند .

۲۹ از ملائکه و در صفحات ۳۰_۵۰ از قوای انسانی بحث می کند [۱] وصفحه ۵۶ اختصاص به « تعریف ـ حد » که مرکّب است از « جنس قریب » و «فصل» دارد در آخر مؤلف به « مبدأ أوّل » بر می گردد و به ملاحظات مختلفی که در معانی کلمهٔ « أوّل » آمده می‌پردازد . در بادی نظر ، کنه این تألیف به نظر نمی‌آید که متضاد با فلسفهٔ فارابی‌باشد . امّا با یك بررسی و پژوهش خیلی دقیق به‌وضوح روشن خواهد شد که اگر شباهتی وجود داشته باشد ظاهری است واندیشه فارابی در مسائل کلی چیز دیگری است . اینك ببینیم عمده‌ترین این مسائل کدام‌است.

الف ـ قوای انسانی

مؤلّف فصوص قوای انسانی را به دو دسته مشخّص تقسیم می کند : اوّلین دسته شامل « ادراك » (شعور) و دومین دسته شامل (قوای) « عملی » است . قوای عملی‌شامل سه قوهٔ نباتی ـ حیوانی ـ و انسانی است .

در باب قوهٔ ادراك باید دانست که منحصراً شامل حیوان و انسان است غایت عمل (قوهٔ) نباتی عبارت است از صیانت نفس (حفظ فرد) و قوهٔ رشد (تکامل) ـ عمل (قوهٔ) انسانی عبارت است از قوه‌ای که در انتخاب زیبائی (جمال) و نفع بکار آید . امّا قوای حیوانی عبارتند از :

I ـ القوّة المصوّره ـ محلّ آن در قسمت مقدّم سر (دماغ) قرار دارد و وظیفه آن نگاهداری صور اشیاء محسوس است به هنگامی که آن امور به‌وسیله حواس ادراك ! نمی‌شوند [۲] .

۱ ـ در مسودهٔ فصوص کلمه به کلمه در باب قوای نفسانی بحث می‌کند و آن را بنا بر رأی حاجی خلیفه منسوب به ابن سینا می‌داند (ر ك . صفحه ۱۲۳ مذکور و صفحه ۵۰۵ گواشن) .

۲ـ دیتریچی در ترجمهٔ این قطعه دچار یك خطای فاحش شده است زیرا متن مؤلف کلمه به‌کلمه عبارت است از : « یك قوه‌ای است که‌آن را مصوره نامند که درقسمت جلوی دماغ (سر) قرار دارد و همین قوه است که « تصویرات » *Images* (امور) محسوس را وقتی که در حواس اثر نمی‌گذارند مواجه حواس نیستند حفظ می کند هرچند ، امورمحسوس در برابر حواس قرار ندارند ولی صورت‌آنها در مصورهٔ موجود است ».

II ـ الوهم (فانطاسیا) این قوه‌ای است که محسوس‌است ولی تحت‌هیچیك از حواس قرار نمی گیرد مانند قوه‌ای که گوسفند دارد و آن ترس از گرگ‌است که حیوان (گوسفند) واجدآن است بدون اینکه دارای حس ّ مخصوص باشد که به او اجازه دهد که برادراك شرارت و خون‌آشامی گرگ نائل آید .

III ـ القوّة الحافظه [1] : این قوّه مربوط است به آنچه که به وسیلهٔ « وهم » حاصل می‌شود همانطوری که قوّهٔ مصوّره آنچه را که به وسیلهٔ حواس حاصل شده نگاهداری می کند .

IV ـ آنچه به وسیلهٔ قوای مصوّره و حافظه بدست آمده مورد استفاده یك قوهٔ خاصی که‌آن را « مفکّره » می نامند قرارمی گیرد . اینجا اصطلاح «مفکّره» درجائی استعمال می‌شود که روح یا عقل درکار باشد ولی اگر قوای مصوّره و حافظه به وسیلهٔ وهم مورد استفاده قرار گیرد آن را قوّه مخیّله (فانطاسیای تخیلی) گویند .

تمام این قوی و استعدادات به حسّ درونی تعلق دارند . این احساس امر معقول محض را نمی‌تواند ادراك کند بلکه امر معقول را که مشوب به اعراض است در موقعی که هرحس رسالت خود را انجام می‌دهد در می‌یابد و فقط الروح الانسانیه (نفس انسانی) می‌تواند تصوّری از « امر معقول محض » به یُمن قوهٔ خاصی که آن را العقل النظری (عقل نظری) می‌نامند داشته باشد . و این امور « معقول » در روح نقش نمی‌پذیرند مگر در پرتو یك فیض الهی و این امر به ـ همان نحوی است که امور محسوس در یك آئینه منعکس می گردند .

در میان احساس درونی و احساس خارجی قوّه‌ای وجود دارد که معلومات

---

۱ ـ ما در اینجا بمقابلهٔ اصطلاح لاتینی مطالب پرداختیم ، هرچند که مؤلف فصوص آن را به مفهومی که اندکی با آنچه که ما در فرهنگ لغت فلسفهٔ عرب (اسلام) می‌بینیم فاصله دارد .

حسی را گرد می آورد و آنها را همانند یا مشابه امور معقولی می‌سازد. این قوه هرگز ازکار و عمل بازنمی‌ایستد در موقع بیداری بر روی صور خارجی مکتسب به وسیله حواس کار می کند و به هنگام خواب بر روی صور درونی (ذهنی) اثر می کند و رؤیاها را پدید می آورد.

خلاصه قوای نفس در آخرین تحلیل منجر به چهار قوه می‌شوند که عبارتند از :

۱ ـ مصوّره ۲ ـ وهم ۳ ـ حافظه ۴ ـ مفکره و مخیّله

مفکره و مخیّله دو نام از یك قوّه هستند که بنا به لحاظ مختلف مورد استعمال قرار گرفته‌اند. حالا ببینم درمجموع این مطالب چه قسمت‌هائی منحصراً مربوط به فارابی است ؟

دراثری به نام « مقالة فی ماهیة النفس » که بوسیلهٔ فارابی نگارش یافته و ما در جزء جزء آن نظریه‌اش را درباب این‌مسأله مطالعه کرده‌ایم بدین‌جارسیدیم که مباحث آن درحکمت اسلامی بطور کلی نیست ولی‌برعکس ما بسیاری متون در این باب در دسترس داریم که به ما اجازه میدهند اندیشه‌های عمده‌ای که در بالا ذکر شد از آنها استنتاج نمائیم و ما در این میان دو اثر عمده را که شامل نظریهٔ معلم ثانی است و به حد کافی بسط یافته مورد بحث قرار می‌دهیم.

اوّلین این متون در تألیفی که به نام « آراء اهل المدینة الفاضله » است که در آنها فارابی نحوهٔ ایجاد قوی را مورد بررسی قرار داده است و طبق رأی اوقوی را بدینگونه از هم ممتاز دانسته است :

۱ ـ القوی الغاذیة یا استعداد تغذیه

۲ ـ القوی الحسیة یا استعداد حسّی

۳ ـ القوی المتخیّلة یا استعداد تخیّلی که مربوط به تأثرات حواس است در فقد و غیبت امور محسوس. این استعداد موجب ترکیب یا تجزیه و انفصال

احساسات به انحاء مختلف با یکدیگر است و بعضی از این ترکیبات یا تجزیه حقیقی و برخی دیگر غلط و خطاست.

۴ـ القوی الناطقة یا عقل که در پرتو آن انسان می‌تواند امور معقول را دریابد و زیبائی و زشتی را از یکدیگر فرق بگذارد و به یُمن آن به اکتساب علوم و فنون بپردازد.

۵ـ القوی النزوعیّة یا استعداد شوقی که به تنظیم امور مربوط به تمایلات و هیجانات نفس می‌پردازد [1].

جای تمام این قوی درقلب است وهمهٔ آنها جزئی از یك نفس واحد هستند. در اثری دیگر فارابی قوی و استعدادات را برحسب درجهٔ اهمیت آنها طبقه‌بندی می کند و این قوی عبارتند از:

۱ـ القوی الناطقة که تقسیم می‌شود به نظری و عملی

۲ـ القوی المتخیلة

۳ـ القوی الحسّیة

در جای دیگر فارابی می‌نگارد «حواس نفسانی» پنج است:

۱ـ عقل نظری ۲ـ عقل عملی ۳ـ قوّهٔ شوقی ۴ـ قوّهٔ تخیلی ۵ـ قوهٔ حسّی. بطوری که ملاحظه می‌شود طبقه بندی قوای نفسانی در هر کدام از این دو متن با هم تفاوت زیادی ندارند. اگر فارابی در کتاب «السیاسة المدنیة» عقل را به عنوان دو قوّه و استعداد یعنی عقل نظری و عقل عملی ممتاز می کند به آن سبب است که می‌خواهد وظیفهٔ هر کدام از این قوی را در اکتساب سعادت مشخّص سازد. وظیفهٔ عقل نظری شناخت سعادت است ووظیفهٔ قوهٔ شوقی آن است که انسان را به سعادت متمایل می‌سازد و وظیفه عقل عملی آن است که در صدد تحصیل و اکتساب آن برآید.

۱ـ صفحه ۳۲ فصل ۲۰ ـ اجزاء نفس انسانی و استعدادات آن ـ از کتاب آراء اهل المدینة الفاضله.

۲ـ صفحه ۲ کتاب السیاسة المدینه

در کتاب « آراء اهل المدینة الفاضلة » مراد فارابی این است که اثبات کند چگونه عقل امور معقول را در می‌یابد و پس از آن که این معنی را بیان کرد به قوّة الناطقة بر می گردد ودر آن دوقوه عقل نظری وعقل عملی را تشخیص می‌دهد و بیان می کند که چگونه عقل عملی در خدمت عقل نظری است [1] .

مسلّم این است که در دومین رساله گفتگوئی از قوهٔ « غاذیه » نیست امّا این سؤال را می‌توان مطرح کرد که آیا قوهٔ غاذیه یك استعداد حقیقی است یا جزئی از روح است که مشترك بین سه نوع موجودات زنده است .

اگر به مقایسهٔ ساده ای بین این طبقه بندی و طبقه بندی کتاب فصوص بپردازیم نشان داده می‌شود که اختلاف و فاصله بین آنها عمده و در خور اهمیّت است . در هر صورت هر گاه که فارابی این مسأله (طبقه بندی قوی) را مطرح می کند قوهٔ شوقی را از قلم نمی‌اندازد ولی این قوّه که در نزد وی وظیفه مهمی را به‌عهده داردبوسیله مؤلف فصوص به سکوت بر گزارشده است . برعکس‌مؤلّف فصوص‌دربارهٔ وهم درمواردی که ازتقسیم‌بندی تفصیلی‌قوی بحث‌می کندیادمی کند.

درباب استعدادی که فارابی‌به عنوان متخیّله می‌نامد در نزد مؤلف فصوص این استعداد (متخیله) با « مصوّره » ارتباط دارد و چنین توجیهی هرگز نزد فارابی دیده نمی‌شود .

مؤلف فصوص جای قوای نفسانی را به استثنای مصوّره در قسمت مقدم سر (دماغ) می‌داند [2] فارابی برعکس جای تمام قوی را در قلب می‌داند و این نظر با رأی مؤلف فصوص کاملاً در تضاد است [3] .

۱ـ صفحه ۴۷ ص ۱۲ کتاب آراء اهل المدینة الفاضله تحت عنوان « دربارهٔ عقل» چگونه عقل معرفت پیدا می کند و علت این چیست ؟

۲ـ صفحه ۳۷ کتاب آراء اهل المدینة الفاضله ـ این نظر در آراء ارسطو دیده می‌شود صفحه ۳۳۹ رساله دربارهٔ روان شناسی ارسطو چاپ پاریس ۱۸۸۵ .

۳ـ صفحه ۷۳ فصوص .

ب - بحث المعرفة (شناسائی)

مؤلف فصوص امتیاز خاصی برای عقل نظری مراد کرده و آن رااستعدادی می‌داند که در پرتو آن نفس معقولات مطلق (محض) را می‌شناسد . این معقولات براثر فیض الهی در نفس منعکس می‌شوند و این عقل نظری دارای وظیفه‌ای است خاص و آن عبارت از این است که نفس را بالاتر از این معقولات قرار میدهد و هیچ نقش مثبتی در تحصیل معرفت وشناسائی ندارد . هماطوری که شفافیت آئینه نقش مثبتی در انعکاس اشیاء خارجی ندارد . دربارهٔ ادراك این مؤلف نظری خاصی دارد وآن را مانند یك « تأثیر » می‌داند گوید : « هماطوری که موم نسبت به‌مهر تازمانی که بر روی موم قرار گیرد و شکل ثابت آنرا بپذیر بیگانه است . همینطور کسی که درك می کند از تصویر (صورت جزئیه ذهنی) بیگانه است [1] . وقتی که صورت جزئی (تصویر) را ازآن بیرون کند به‌آن معرفت‌پیدا می کندبدآنگونه وقتی که حواس ازامرمحسوس‌تصویری را که درآئینه منعکس است درمی‌یابد حتی وقتی که شیئی محسوس در برابرحواس‌قرارنداشته باشد» [2] .

این متن ، هرچند که مشوش است ولی به ما اجازه می‌دهد که رأی اصلی مؤلف را که عبارت است از جنبهٔ سلبی و منفی مطاق نفس در برابر « معقول » استنتاج کنیم .

در نظر فارابی ، عقل نظری نقش بسیار فعال‌تری را به عهده دارد و همین استعداد است که معقولات محض را به میانجیگری عقل فعّال از قوه به فعل در می‌آورد [3] .

۱ـ بدون شك باید این خوانده شود « نسبت به محسوس بیگانه است » .

۲ـ صفحه ۷۳ فصوص متن چاپی حیدرآباد اختلاف زیادی بامتن « دیتریچی » دارد ولی در مطالبی که بوسیلهٔ دیتریچی بیان شده رضایت بخش‌تر از چاپ حیدرآباد است .

۳ـ صفحه ۲۵ کتاب آراء اهل المدینة الفاضله .

در ذیل چگونگی سهم هر استعدادی در اکتساب تصورات نشان می‌دهد :

« می‌توان چنین فرض نمود که عقل بدون واسطه صور اشیاء محسوس را وقتی که در تحت حواس قرار گرفتند در می‌یابد : حقیقت چنین نیست چرا که وسائل و وسائطی وجود دارد حواس تصویرات اشیاء محسوس را بیرون می کنند و آنها را به حس مشترك منتقل می‌سازد و حس مشترك به نوبهٔ خود آنها را به قوهٔ متخیله می‌سپارد . از آنجا با قوهٔ ممیزه اصلاح و منقّح می‌شوند و پس از این که اصلاح شود از متخیله به « تعقل » منتقل می گردند » [۲] .

در اینجا ملاحظه می‌شود که چگونه این نظریه با توجیه ساده و ناشیانه مؤلف فصوص که هیچیك از قوی را در بدست آوردن تصورات دخالت نمی‌دهد اختلاف بارز دارد.

ج - آزادی و جبر علمی

دربارهٔ این مسأله رأی مؤلف فصوص بسیار قاطع و جزمی است . او گوید قسمت انتخابی جزانتخاب و قسمتی ازلی وجود ندارد . هرچه که خلق شد ازعللی نشأت گرفته که مبنای آن ارادهٔ ازلی است از پیش بر روی لوحی در آن هنگام که « قضا » تولد یافته است سرنوشت هر کسی نوشته شده و این قضا به وساطت ملائکه بطور قهر و جبر برمخلوقات [۲] نازل شده است این رأی کاملاً از اندیشه فارابی که طرفدارمطلق حُریّت انسان است بدور است . برحسب نظروی دانسان واجد تمایلی مستدل و منطقی است که او را از سایرحیوانات ممتازمی‌سازد . این تمایل « انتخاب آزاد » و « انتخاب عقلی » نامیده می‌شود و همین میل است که آنچه را که ممدوح است انجام دهد وازآنچه که مذموم است بپرهیزد . وازهمین

۱- صفحات ۹۷ و ۹۸ رسالهٔ جوابات الرسائل فارابی .

۲- صفحات ۲۸ و۴۹ و۷۵ فصوص .

۳- صفحات ۴۷-۷۷ و۷۸ فصوص .

نقطه نظر است که پاداش و پادافراه لحاظ گردیده است ».

د ـ فرهنگ « قاموس خاص » و روش فارابی

همه وجوه مغایرت با عظمتی کـه دارند جز با یك بررسی دقیق در متون آشکار نمی‌شود آنچه که در بادی امر جلب نظر می کند این است که روش فارابی دارای جنبه خاصی است.

« نه تنها افکار فارابی جنبهٔ شخصی دارد بلکه روش نگارش او دارای خصوصیت فردی است. کسی که روش نگارش اورا می‌شناسد دریك لحظه باملاحظه یك قطعه تأیید می کند که آن اثر از رشحات قلم او هست یا نه؟ »[1].

این نظر صائبی است که روش خاص فصوص است که شکی در بارهٔ عدم انتساب آن را به معلم ثانی در ما ایجاد می کند ».

م. ا. مدکور به‌خوبی روش مؤلف را چنین توصیف می کنـد که قرائت یك رساله تنها که به دست استاد نگارش یافته باشد برای شناخت و صحت انتساب آن کافی است. بهر جهت این روش موجز و حتی خیلی موجز بخوبی روشنگر عدم شباهت آن با لسان فصوص است. واضح است گاهی این نظر بر اثر ابهام شدت ایجاز روشن است ولی ابهام بیشتر در اندیشه‌های مطروحه بیشتر از ابهام در ایجاز روش مشهود است.

در جوار این ملاحظات که کاملاً جنبهٔ نظری دارد در هر صفحه این آثار

---

۱ ـ این از خصوصیت و نمونهٔ روش خاص تمام فلاسفه اسلامی است که هرکدام دارای جنبهٔ شخصی خاص است گفته‌اند: « چنین پنداری که قلم یك آلت بی‌جان و لوح یك سطح مستوی و مکتوب علائم محکوك و نشانداری است ـ قلم ولوح (تخته) یك ملك (فرشته) معنوی است و نوشته (مکتوب) عملی است برای احیـاء و ایجاد دوباره حقیقت (صفحه ۷۷) « آسمان بر چرخش خود به نیایش می‌پردازد و زمین به وسیلهٔ تقلس وباران وقتی که می‌بارد همه بدون آنکه علم داشته باشد به‌عبادت مشغولند وهم‌چنین می‌اندیشند که خدا بزرگ است (الله اکبر) صفحه ۷۱.

مخصوصاً در فصل دوم اثر مطالبی دربارهٔ عرفان یا مذهب و نصایح اخلاقی وآیات قرآنی ملاحظه می‌شود که توسعه و گسترش بعدی آنها مستلزم یك نوع تفسیر است . در بسیاری از قطعات ـ مؤلف لحنی جزمی برای بیان قضایائی کـه جنبهٔ متافیزیکی دارد به خود می گیرد بدون آنکه مؤلف سعـی در تثبیت و استـدلال مشروعیت آنها داشته باشد .

در نوشته‌های فارابی‌ما بهیچ وجه مواجه با این مقدمات واقدامات نمی‌شویم و نه مواجه با مسائلی می‌شویم که بدین مقصود نزدیك باشد .

به علاوه بعضی از اصطلاحات کـه نزد مؤلف فصوص خیلی رایج است ، از اصطلاح و فرهنگ فارابی یا بدور است و یا آن اصطلاحات در نزد وی دارای معانی مختلف دیگری است .

از این جمله است که مؤلف فصوص هیچ اختلافی بین« روح » و « نفس »قائل نمی‌شود و اصطلاحات مرجّحی را برای روح بکار میبرد . و وقتی که می‌خواهد ازقوای « نفس » گفتگو کندآنها را تحت عنوان « قوی روح الانسان » . برعکس فارابی‌همه‌جا و همیشه کلمه «نفس» را بکار می‌برد ووقتی که می‌خواهد از« روح » گفتگوکند کلمه نفس حیوانی را استعمال می کند وآن را نفحه‌ای می‌داند که‌از قلب برمی‌خیزد[1] .

کلمهٔ هویّت به معنای ماهیّت در فصوص است و هرگز نزد فارابی دیده نمی‌شود وهمین فکر را فارابی دراصطلاح «انیّت» بکاربرده است .

ما به‌آسانی می‌توانیم مثالهائی در این زمینه بیآوریم ولی فکر می کنیم که آنچه را که دراین زمینه گفتیم کافی باشد .

---

۱ ــ نفس حیوانی که وظیفه خیلی عمده‌ای در روان شناسی انفعالات در نزد دکارت به عهده دارد نزد فلاسفه اسلامی مخصوصاً ابن سینا (قانون چاپ رم صفحه ۳۴) و این مسأله نزد جالینوس و سقراط نیز مطرح شده است (ر ك . مجلهٔ مطالعات یونانی صفحه ۱۱۷) (مذکور صفحه ۱۲۶) .

پس از این همه استدلالی که آوردیم ما را به این اندیشه کشاند که این کتاب که تا کنون به فارابی نسبت داده می‌شده است از او نیست و وظیفهٔ ماست که به جستجوی مؤلف حقیقی این اثر بپردازیم. متأسفانه هیچ نشانه‌ای برای تحقیق این مطلب نداریم.

با وصف این ما ادله‌ای جدّی در دست داریم که چنین میندیشیم که یك فیلسوفی که تربیت شده مکتب فارابی است و بعد بر اثر علل مختلف و به سبب ره‌آوردهای عرفانی و عناصری که احتمالا در رسائل مشهور اخوان الصفا دیده می‌شود از روش اصلی مکتب خود منحرف گردیده است.

خلیل جر، دکتر ادبیات، استاد دانشسرای عالی و ادبیات بیروت

عکس

شرح فصوص الحکمه

منسوب به

ابونصر فارابی

از

محمد تقی استرابادی

بسم الله الرحمن الرحيم

و به ثقتی

الحمد لله رب العالمين ، و الصلوة على سيّدنا محمّد و آله الاكرمين .

امّا بعد چنين گويد احقر خلق الله ابوجعفر محمّد تقی ابن عبدالوهاب بن حسين بن سعدالله بن حسين الاستر ابادی كه : بعضی از دوستان وفا كيش ، درين روزگار كه شهر رمضان المبارك ، سنة ستة وخمسين بعد الف است ، ازين بی بضاعت التماس نموده كه كتابی بساز در اثبات واجب الوجود و صفات و كيفيت صدور موجودات از مبدء اوّل وجود كلّ ، وچندی از مسائل متعلقهٔ به فلسفهٔ اولی به دستور حكماء تا ترا از خدا مزدی وما را از تو يادگاری بود .

و مرا بجای آوردن اين بسيار مشكل نمود ، به چند وجه : اول قلّت بضاعت كه فقير را مايهٔ دانش چندان نبود، ديگر عدم موافقت اصول فلسفه باشريعت نبوی، وعدم محفوظ بودن سخنان ايشان از ابحاث و انظاری كه ردّ آن متعسّر است ، بلكه متعذّر ، يا به‌سبب اغلاط فلاسفه درامر مبدء ومعاد، يا اگر ايشان را راه درست بوده است به‌ما نرسيده ، و به درازی روزگار اصول ايشان تحريف يافته ، و شرّاح سخنان ارسطوطاليس كه مقتدای اين طائفه‌است هر كه به‌قدر طاقت شرح كرده‌اند ، وتناقض درميان سخنان ايشان چنانكه مجملی به آن اشاره شود .

آخر گفتار به‌اين قرار گرفته كه شرح نوشته شود بر كتاب «فصوص» كه منسوب‌است به‌استاد كل معلّم ثانی ابونصر فارابی ، وآرای فلاسفه و متكلمان ذكر كرده شود ، وابحاث ايشان ومناقضه با يكديگر در معظم مسائل فلسفهٔ اولی ، نقل

کرده شود این سخنان از کتابهای قوم ، چون این‌مطالب فلسفه است و به‌اعتقادات دخلی ندارد .

مقرّر کرد کـه پس ازین نامه‌ای سازد در فـن کلام ، و شبهات و سخنان فلاسفه را در خور طاقت و توان دفع نماید [۲ر] ، هرچند درین نامه اعتضاد سخن کند به قدر طاقت که ردّ سخنان این طائفه [۸۴] بعد از فهمیدن غرض ایشان معقول‌است ، وپیش از فهمیدن ردّ سخنی دیگرشود به مطلب فلسفی .

و چون این کتاب نگینی چند بود متفرّق ، و آنرا خاتمی چند بایستی تا نگین درآن خاتم قرار گیرد ، لاجرم گفتاری چند دراوّل نوشتن گرفت به‌منزلهٔ مدخل کتاب ، وپس از آن آغاز نمود درشرح سخنان معلم به قدر طاقت .

گفتار نخستین

در وجود فلسفه و بیان موضوع فلسفهٔ اولی و کیفیت تنزل آن به علوم جزئی

گوییم چون مقرر است که شرح اسم که جواب از « مای شارحه » است مقدّم براثبات وجود است که جواب‌است از«هل بسیطه » ، و چون مقرر است که حدود و رسوم بالحقیقة قبل ازوجود شیء حدود و رسوم شارحه اند ، وپس ازاثبات وجود همان حدود شارحه حدود بالحقیقة می‌گردند ، و ما را حدّ فلسفه بیان کردن ممکن‌نیست درین مقام ، چه حدّ فلسفه نیست الا جمیع مسائل مدّونه ، و بیان جمیع مسائل نباشد ، الا پس از اتمام کتابهای مفصّله ، چه جای این نامه که در و نقل کرده نشود الاّ اندکی ؛ لازم آمد رسم فلسفه در شرح اسم . و آن دانستن احوال موجودات است چنانکه هستند به قدر طاقت بشری ، و نظام وجود موجودات است با احوال وعلم به‌احوال موجودات ممکن بلکه حاصل‌بالفعل ، چه مبادی علم که محسوس بالفعل است و اوّلیّات موجود است ، واکتساب ممکن بلکه حاصل .

تفصیل این سخن، فرفوریوس‌صوری به کتاب «ایساغوجی» که مدخل کتاب قاطیقوریاس گردانید بیان کرد . وسوفسطیقی را درین سخن بافلاسفه نزاع افتد که گویند: هیچ موجود نیست . وایشان رابرین ندارد الاّ شرارت یاجهالت . پس فلسفه موجود است :

وچون هرعلم را موضوعي بود که در آن علم از اعراض او بحث کنند ، و دراقسام فلسفه بحث ازاحوال‌موجودات‌است ، خواه موجودات نظری وخواه عملی،

واینجا غرض نظری است مارا ؛ پس موجودات موضوع بود اقسام فلسفه را . وچون موجودات دوگونه بود : یکی بیّن الوجود چون وجود محسوسات ، و دیگری نظریّ الوجود ، وآنکه بیّن الوجود بود لازم نیست که کنه او بیّن بود ؛ لازم بود در فلسفه علمی که اثبات وجود موجودات [۸۵] غیر بیّنه در آن علم بود ، و بیان کنه امور بیّنة الوجود وغیر بیّنة الوجود . واین گاهی راست [۲ پ] آید که موجودات محمول شوند ، چه‌درعلم بحث از احوال موضوع کنند ، واحوال‌محمول باشد مسئله را چنانکه به کتاب برهان مقرر است . پس آن علم را (۱) موضوعی بود عامّ همهٔ موجودات . و هیچ چیز عامّ همهٔ موجودات نبود الاّ موجود بما هو موجود . ویا شیء مطلق که مساوق موجود بود . و بیان این بیاید .

و نیز گوییم : وجود موضوع هیچ علم چنانکه به کتاب برهان مقرّر است درآن علم مبیّن نشود ، چه حدّ و مرتبهٔ هرعلم آن بود که بحث کنند از احوال موضوع ، و اثبات احوال پس از تسلیم وجود بود ، پس دور لازمست که ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له بود .

و نیز گوییم : بیان وجود موضوع در آن علم نشود ، که بیان موضوع نه بیان حالات وعوارض ذاتی است ، یعنی : مسائل علم همه در مرتبهٔ « هل مرکبه » است . و اثبات وجود در مرتبه «هل بسیطه » . پس بیان وجود موضوع مسئله آن علم نتواند بود .

و اینکه گویند : « ثبوت شیء از برای شیء » لازم نیست به قول کلی که فرع ثبوت مثبت له بود ، بلکه در وجود مستلزم بود و در غیر وجود فرع ، چه اگر این قضیّه کلّیه باشد دور لازم آید یا تسلسل . بیانش اینکه ثبوت ، وجودسابق خواهد ، وآن وجود سابق عین وجود لاحق است ، واین دور است ، ویا غیر وجود لاحق است ، و این تسلسل باطل است ، که (۲) این سخن بکلیه راست

۱ـ م «را» .

۲ـ م : گی .

باشد. بیانش آنکه وجود نه صفتی بود انضمامی، چون سواد و بیاض، بلکه در خارج عین موجود بود، پس ثبوت خارجی وجود مر موضوع را وجود سابق نخواهد، چه وجود نباشد جز اعتباری، و در خارج نفس ماهیت بود.

و امّا زیادتی او در تصور به این طریق نباشد که نفس ماهیّت در ذهن باشد، و وجود لاحق او شود در ذهن، چون سواد و بیاض ذوات محصّلهٔ خارجیّه را، بلکه در ذهن نیز وجود از ماهیت منتزع شود، و به یك نظر عین باشد، چنانکه در خارج. مثلا انسان چون به ذهن در آید، و در ذهن موجود بود؛ تواند بود که وجود ملحوظ نباشد، بلکه متصور نباشد. و وجود ذهنی نباشد الاّ تصوّر ذهنی یا ملاحظهٔ ذهنی. پس وجود در ذهن غیر ماهیّت نبود. ولیکن چون وجود منتزع [۸۶] شود مفهومی بود غیر ماهیّت، و در آن حال ماهیّت معرّا از وجود نشود. و اگر نه لازم آید که در حال ملاحظهٔ وجود ماهیت در ذهن نباشد. پس معلوم شد که هرچند ماهیت را در ذهن معرّا از وجود ملاحظه کنند [۳ر] مخلوط به وجود باشد. پس ثبوت وجود در ذهن شود در ظرف خلط و تعریه، و انتزاع فرع منتزع منه باشد، و هیچ دور لازم نیاید.

و این نیز قیاس زوجیّت بود اربعه را که لازم ماهیّت است و مخصوص به احدی الوجودین نیست هر چند در وقت ملاحظهٔ نفس اربعه زوجیّت منظور نباشد، اما خالی از زوجیّت نباشد، که لازم از ملزوم تخلّف نکند.

پس درست شد که ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له است. پس موضوع باید که مسلّم الوجود بود پیش فن تا فن محمولات برای آن ثابت کنند.

پس موضوع هر علم یا بیّن بنفسه بود یا مبیّن شود در علم عام تر که موضوع خاصّ حالی بود از احوال موضوع علم عامّ. چنانکه عرض ذاتی بود یا نوع عرض ذاتی، یا نوعی موضوع علم عام را. وچون هر خاصّ مبیّن نشود الاّ به عامّ، موضوعات علوم خاصّه مبیّن نباشد به کنه که موجب بصیرت تام است در علم، الا اینکه مبیّن

شوند در علم عامّ.

پس علمی بود که موضوع او بیّن بود وعامّ بود مر موجودات [۳] را، آن علم فلسفهٔ اولی بود که موضوع او موجود مطلق بود، و موجودات خاصّه احوال باشد موجود مطلق را که در آن علم ثابت شوند، ونحو وجود ایشان معلوم شود، خواه موجودات خاصّه علل اربع باشد، وخواه واجب الوجود، وخواه غیر اینها. پس احوال از برای موجود مطلق اثبات کنند، و گویند: بعضی موجود واجب است وبعضی موجود جسم، و بعضی موجود مقدار عرضی، و بعضی موجود وحدت، و بعضی کثرت، و علیّت، و بعضی معلولیّت، و یا واحد و کثیر و علت و معلول.

وچون موجود خاصّ دراو مکتّم شود از آن روی که در حدّ تغیّر افتد تسلیم صاحب علم طبیعی کنند. و بعد از آنکه بیان کنند مبادی طبیعی که آن جسمیّت و هیولی و صورت و عدم و امکان خروج از قوه که به اینها در حد تغیّر افتد؛ پس علم طبیعی با دید آید، و سماع طبیعی، و جسم درعلم طبیعی مخصوص شود به آسمانی و عنصری و موالید، پس علم سماء و عالم و علم حیوان ونبات پدید آید. وچون با انواع جسم [۸۷] حیثیّتی دیگر ضم شود چون صحّت ومرض بدن انسان را فرعیّت ناشی شود، لاجرم علم طب جزء طبیعی نگردد بلکه فرع طبیعی بود که در موضوع طبّ حیثیّتی معتبر است زاید بر حیثیّتی که در موضوع طبیعی معتبر بود. و همچنین بیطره وفلاحت.

و چون مقدار در فلسفهٔ اولی ثابت شود موضوع شود ریاضی را [۳ پ] «من حیث إنّه مقدار» هر چند در مادّه بود در خارج. و این مقدار چون در فلك افتد هیئت شود، و چون نسبت از عوارض مقدار است درریاضی ثابت شود. پس چون [۴] قید تألیف لحنی با اوضم شود موسیقی گردد، و فرع شود ریاضی را.

۳ــ هر دو نسخه: هرموجودات را.

۴ــ م: «چون» ندارد.

و چنین خاصّ گردد بعد از عموم، تاآنچه ممکن باشد فرود آید تا به اعمال جزئی و صناعات جزئیّه، چون بنّائی و نجاری، و هریك از این جزئیات چون به عموم ملاحظه کرده شود به الهی باز گردد.

مثالش نسبت چون در تألیف لحنی بود و موسیقی بود، وچون مطلق ملاحظه کرده شود از احوال موجود عامّ بود، که هیچ دو موجود از نسبت خالی نباشد، چنانکه دیده شود، از مقادیر اجسام، از افلاك و عنصر و گیاهان و انسان وحیوان و اجزای هر یك. که اگر نسبت مُنطق بود خوش آیند بود چون حسن صورت، و اگر اصمّ باشد ناخوش بود، و همچنن صحّت و مرض و اعتدال که در تن انسان یا حیوان ملاحظه کرده شود طب وبیطره، و اگر مطلق ملاحظه کرده شود از فروع الهی و موضوع صناعت نبوّت شود (۵)، که اعتدال عالم شناسد و انحراف مزاج کل.

پس فلسفه موازی نظام وجود بود. و چنانکه وجود مطلق که حقیقتش عین واجب است، و پس از و عقول و نفوس و اجسام و اشخاص‌اند، نخستین علم الهی بود، و پس ازو ریاضی و طبیعی و موسیقی وطب تا به‌صنایع جزئی رسد، وهرعلم به‌حیثیتی از نظام وجود مستنبط شود، و به اعتباری ازین سلسله منتزع، ودانای به این فلسفه به کل محیط باشد.

۵– م «طب .... شود» ندارد.

گفتار دویم

در جدایی فلسفه از کلام و نحو بحث هریك

متکلّم شرط کند تطبیق عقاید خود بر شریعتی از شرایع که بحث کند از احوال مبدء و معاد بر نهج مقرر در شریعتی از شرایع [۶] . و اگر از مسائل دیگر غیر این دو مسئله بحث کنند به‌استطراد باشد، یا بر ایشان لازم آید از اصلی از اصول مسلّم، و یا آن اصل وضع کنند، تا باطل نشود مقدمهٔ مسلمه‌ای از ضروریات شرع.

چنانکه متکلّم اشعری گفت: ترجیع بلا مرجّح جایز است تا قدح کند در ایجاب معلول مرعلت‌را، او به‌قوت آن [۸۸] قدح کند در نفی حدوث زمانی عالم را، چه مسئلهٔ وجوب معلول موقوف بود بر نفی اولویّت خارجی، و نفی اولویّت موقوف بر امتناع ترجیح بلا مرجّح. و همچنین اثبات کرد جزء لا یتجزی را به گمان اینکه اگر نفی کند هیولی [۱۴] برو لازم آید، وهیولی با حدوث جمع نشود، که: کلّ حادث مسبوقٌ بالمادة.

و معتزلی میان وجود و عدم واسطه نهاد، که گمان برد که علم حضوری است، یا مستلزم حضور. و در ازل هیچ پیش واجب الوجود حاضر نه، که عالم حادث است، پس معدومات ثابته باید تا به ثبوت پیش واجب الوجود حاضر باشد.

و مثال آنچه لازم آید بر متکلّم چنانکه متکلم اشعری گوید: میان‌طلوع شمس و وجود نهار ملازمه نیست، وآتش گرمی در خارج نخواهد. واین سخن‌از تجویز ترجیح بلا مرحج لازم آید.

۶ـ م «که بحث کند .... شرایع» ندارد.

پس متکلّم را جزء برهان شود مسلمات و مقبولات ، که گاهی آن مقبول ومسلم شریعتی،وگاهی مقبول جمیع شرایع ، وازقضایای محموده بود. وضروریات شرع را ضرور ندارد متکلّم که اثبات کند ، چون اثبات معاد مثلامتکلّم اسلامی را ، چه اثبات این جزء ایمان متکلّم بود .

متکلّم از آن رو که متکلّم است پس ازتصدیق به شریعت پیغمبری بحث کند از احوال مبدء و معاد .

و متکلّمی نقیض متکلّمی گوید . این نزاع از آن باشد که هر یك بنای سخن بر امر مسلّم در شریعتی گذاشته گویند . چنانکه متکلّم یهودی با متکلّم نصرانی نزاع کند ، و هر یك امور مقبوله یا از شرع خود بیارند ، و یا از عرف عام تصحیح مقدمه‌ای از امور شرعی را . و باشد که متکلمان یك شریعت را حال چنین افتد .

چنانکه متکلمان اشعری و معتزلی را در اسلام افتاد ؛ که یکی گفت : خدا نیك و بد همه کند ، و بنای این سخن را بر امری ازمقبولات وخطابیّات گذاشت که بنده را چه حدّ آنکه شریك شود با خدا در فاعلیّت ، و این مقدمه مقدمهٔ مقبوله بود . و این مقدمه التزام کرد به سبب ظواهر آیه‌ها . پس دلایل خطابی پیدا کرد . ومتکلّم معتزلی گفت خدا بدنکند ، چه بد قبیح بود ، وخدا ازجمیع قبایح معرّا بود ، و ظواهر چند آیه با این رأی نیز موافق بود .

و این جدال هرگز [۸۹] به جایی نرسد که جدلیّ الطرفین است . وهردو را قیاس از غیر اوّلی مؤلف بود ، بلکه ازمشهورات و مظنونات بود . پس شاید که متکلّمی نزاع کند با متکلّمی .

و امّا فلسفی شرط نداندبرابر بودن اعتقاد وسخن خود را با ظاهر شریعتی، چه او هیچ از مقبولات و مظنونات و مشهورات جزء قیاس خود نکند ، و قیاس او از اولیّات مؤلّف بود. پس دلیل فلسفی برد و طرف نقیض نتواند قایم شود که دو

نقیض نه اولیّ بود و نه لازم [۴پ] از اولیّ. پس هیچ فلسفی نزاع نکند با فلسفی بهمین دلیل از آن روی که فلسفی است .

وچون فلسفی به زعم خود اقامت برهان کند برمسئله‌ای ، اگر شرح با او مطابق نبود ، شریعت را تاویل کند . و این از آن جهت کند که تکذیب نبیّ لازم نیاید . چه اگر به فرض مقدمهٔ شرعی با اوّلی یا لازم اولی منافی بود ، و به ظاهر محمول شود، حمل او به ظاهر باعث تکذیب نبیّ بود . چه ظاهر آن بی‌شك کاذب است .

و اگر کسی ازتعصّب گوید هیچ اوّلی نیست ، وآفتاب روشن نه ، وآنچه درشریعت است همه به‌ظاهرمحمول‌است و راست ، چنین مرد سدّ کند اثبات صانع را و نبوّت را ، وجمیع حکمت وسیاست برهم زند ، و از غایت تعصّب دین به کفر و زندقه رسد .

و این مرد همان متکلم بود و از شرع بدر نرود و اقرار دارد به « ماجاء به النبیّ » . ولیکن در حقیقت کافر بود ، وبه‌هیچ شرع ایمان ندارد .

و اما فلسفی ایمان دارد به جمیع شرایع و شرع را موافق کند بابرهان ، و گوید : اگر برهان برمسئله‌ای قایم شود ، وظاهر شریعتی غیر آن بوده باشد ،آن ظاهر البته مأوّل بود ، هر چند تاویل دور بود . واگر به هیچ وجه تاویل قبول نکند ، طرح باید کرد ؛ واگرنه ، تکذیب نبیّ لازم اید .

پس آنکه گوید: « هر که بحث کنداز‌موجودات اگر ایمان دارد به‌شریعت متکلم بود ، و اگر ایمان ندارد به هیچ شریعت حکیم مشّاء ، و اگر به کشف احوال موجودات بداند ، اگر ایمان دارد به شریعت صوفی ، واگر ندارد به هیچ شرع حکیم اشراقی » ؛ مراد ایشان اگر این باید که گفته شد خوبست ، یعنی : یکی بنای سخن خود برامور مسلّمه در شریعتی نهد ، و دیگری ننهد . و اگر گویند :حکیم‌انبیاء را[۹۰] کاذب داند ، ونفی نبوّت کند ؛ غلط بود ، چه کتابهای

ایشان‌ازقدماء ومتأخرّین‌مشحون‌است به‌اثبات نبوّت وامامت . و ارسطوطالیس به کتاب برهان به بعضی ازین سخنان اشاره کرد .

ومتکلمی بود که این‌حکایت تاویل را تفصیلی دهد ، وگوید : هرچه برهان عقلی‌بروقایم شود ، اگرضروری بود شریعت را ، شرع مأول است ، ونتواند بود که ضروری بود .(۷) وچون فلسفی تأویل را عام داند، به کفرو زندقه افتد . واین سخن راست نیست، چه‌اگرحکم برهان حجت است ؛به کلیّت حجت بود،واین تخصیص در حکم عقلی نیاید . و این مسئله را به عموم باید گذاشت .

وجواب فلسفی چنین باید داد که این شرطیه که هر گاه مسئله مبرهن بود ومخالف [۵ر] شرع ، شرع را تأویل کند، حق است . وچون درشرطیه صدق مقدم معتبر نیست تواند بود که هیچ (۸) مقابل‌ضروری را برهان به او (۹) بایستد که ضروری‌خود مبرهن است به برهان حق ،وبرد ونقیض برهان محال بود . پس البته خلطي دربرهان بوده، پس آن مقدمه درست باشد که اگر برهان ظاهری را نفی کند منفی بود .

و از متکلمان‌باشد که کل شرع تأویل کند حتی اعمال شرع ازصیام وصلوة وصدقات ، واینان را باطنی گویند . و بعضی به هیچ وجه تأویل نکنند و اینان را ظاهری گویند وحشوی ، چون مجسّمه .

۷ــ م « شریعت .... بود » ندارد

۸ــ م : بهیچ .

۹ــ ر « به او » ندارد .

گفتار سیم

در بیان مسئلهٔ اثبات واجب و نفی برهان لم که «الواجب لابرهان له»

مسئله . تواند بود که بعض الموجود واجب باشد ، و یا بعض الموجود صانع العالم . به‌اوّل فلسفی مایل بود که دلیل گوید نظر به‌وجود ، وبه ثانی متکلم که برهان آن گوید، واز مصنوع بر صانع استدلال کند . پس اگر «الواجب موجود» یا « صانع العالم موجود » در کلام اصحاب واقع شود که موضوع علم را در مسئله محمول ساخته باشند ، مراد این بود .

و گفته اند که : موضوع مسئله گاهی نوع‌موضوع علم باشد ، و گاهی عرض ذاتی ، و گاهی نوع عرض ذاتی . و واجب به منزلهٔ نوع موجود مطلق است . پس موضوع مسئله‌علم الهی تواند بود . ومعنی «الواجب موجود » اینست که فردواقعی هست مفهوم‌واجب الوجود را، چه درعلوم‌قضیهٔ محصوره معتبر بود [۹۱]، یا آنچه‌در قوهٔ‌محصوره بود . ومراد این نبود که این مفهوم موجود است ، چه درخارج نتواند بود که مفهوم درخارج نباشد الابه‌عنوان فردیّت . وسخن به‌اوّل راجع شود ، یعنی اثبات فرد از برای مفهوم . ومفهوم در ذهن موجود است ، و وجودش بیّن است ، چنانکه پس ازین کنیم . واین مسئله محتاج است به دلیل . پس مراد این باشد که این مفهوم را فردی خارجی است ، و این بی‌شك مسئلهٔ نظری باشد .

و به همین که مفهوم کلی بود ، و کلی باید که بر کثیرین صادق بود، لازم نیست که آن کثیرین در نفس امر باشند ، و بحسب واقع فرد این مفهوم باشند . یا البته هر مفهومی را فردی بود، چه لاشیء و معدوم مطلق را هیچ فردی نبود ، با اینکه کلی باشند . بلکه در کلی تجویز عقلی صدق بر کثیرین معتبر بود نظر به

نفس مفهوم. و بودن این تجویز بحسب نفس امر لازم ندارد افراد نفس امری را [۵ پ]، تا واجب الوجود البته فردی داشته باشد و موجود، چنانکه یکی از فضلاء[۱۰] گفته.

و اما برهان لمّ که وسط علت بود چنانکه مقرر است، بر واجب الوجود جایز نباشد، چه مطلب اثبات وجود بی‌سبب است. پس اگر وسطی درمیان محمول وموضوع درآید که علّت بود ثابت نشود موجود بی‌سبب، پس محال باشد برهان لمّ، که گفته‌اند: «لا برهان له».

و اینکه گفته‌اند[۱۱]: «موضوع بودن عالم سبب صانعیّت خدا بود. وچون استدلال کنیم ازمصنوع بودن عالم برصانعیّت خدا، برهان لمّ شود»؛ درست نباشد نه برای آنکه لازم آید که صانعیّت خدا در مرتبهٔ ذات الهی نباشد، و به واسطه مصنوعیّت عالم ثابت شود ذات احدیت را، که این خود البته چنین است، که خدا در مرتبهٔ ذات صانعیّت عالم ندارد. چه صانعیّت عالم اضافی بود، و خدا موجود حقیقی.

و اگر از صانعیّت قدرت خواهد، و گمان برد که قدرت مطلقا عین ذات؛ این سخن غلط باشد، چه قادر بودن برعالم، ومقدور بودن عالم، نیز اضافه بود. واگر صفتی حقیقی عین ذات خواهد، استدلال ممکن نبود به لمّ. واین ظاهراست.

و نیز غرض مستدل نه صفت حقیقی بود، بلکه مراد او این بود که صانعیّت اضافی از برای خدا ثابت نشود تا مصنوع نگردد عالم.

و دراین حال [۹۲] نتوان گفت که لازم است که خدا درمرتبهٔ ذات صانع نباشد، چه این چنین است که در مرتبهٔ ذات متّصف نیست به هیچ صفت نسبت

۱۰- رد برمولانا شمسای گیلانی است که گفت: اگر واجب‌الوجود موجود نباشد؛ لازم آید انقلاب ماهیت، که هرچه معدوم است یا ممکن است یا ممتنع. (ر)

۱۱- رد بر صاحب محاکمات وغیاث المدققین که دراین مسأله تابع اوست (ر).

و اضافه . بلکه بحث را چنین باید کرد که این برهان لمّ نیست ، چه صانعیّت و مصنوعیّت اضافه اند . و در متضایفات یکی علت نشود دیگری را که علّت تقدّم خواهد ، و اضافه معیت .

و نیز گوییم هر گاه که معنی این سخن که « الواجب موجود » است یا « بعض الوجود واجب » این باشد که فردی در خارج است ؛ این عنوان واجب الوجود را قیاس لمیّ به هیچ وجه برین نتوان ساخت ، چه قیاس لمیّ آن بود که میان‌موضوع‌مطلوب که ذات واجب‌الوجوداست ومحمول که‌مفهوم‌موجوداست‌سببی وجودرا که محمول‌است درآید که‌اوسط بود ، چنانکه به کتاب برهان مقرر است. نه آنکه قیاسی‌سازند وعلّت صفتی ازصفات موضوع را وسط سازند ، و اثبات کنند صفت موضوع به لم . یا برهان لمّ گفته شود بروجودصفت ، وغافل شوند از اینکه قیاس دیگر به‌اینکه صفت وسط شود درضمن‌این‌قیاس ، تا افادهٔ وجودموصوف کنند.

وچون صفت وسط شود ؛ برهان لمّ نباشد [۶ر] ، که هیچ صفت علّت‌موصوف نبود ، که ثبوت صفت مؤخّر بود ازثبوت‌موصوف ، بلکه‌یا موصوف علت بودصفت را ، یا علت صفت مرموصوف را دیگری بود .

ونیزاینکه‌گویند : مصنوع بودن ممکن علّت بود صفتی دیگر را درممکن که‌آن ذی صانع بودن است ؛ وگویند : ممکن مصنوع بود ، و هرممکن مصنوع ذی صانع ، و این برهان لمّ است بر واجب الوجود؛ درست نباشد. چه اگر این برهان لمّ باشد؛ برصفتی دیگرازممکن‌خواهد بود ، وبه قیاسی دیگرواجب ثابت خواهد شد، و درآن‌قیاس وسط سبب نخواهد بود .

پس مبین شد که برهان لمّ حقیقی نبود واجب الوجود را که علّت حقیقی نبود ، والافلسفی راپایهٔ سخن بلند تر شود از گفتهٔ متکلم ، چه‌متکلم گوید: ممکن مصنوع است ، وهرمصنوع را صانعی است ، پس‌ممکن را صانعی است ، وپس ازین استدلال کند براینکه این‌صانع واجب‌الوجوداست به‌برهان خلف. وفلسفی برهان

گویدنظر به وجود . واگرهیچ ممکن ومعلولی نبود ، استدلال‌فلسفی‌درست باشد ، یعنی : برهان [۹۳] نظر به وجود ، که استدلال از وجه بر کنه است ، یعنی : از واجب برواجب . و این به‌حقیقت‌لم" نیست . اما چون «معلول من حیث انه معلول» در میان نیست شبیه بود به لم"، چنانکه بیان این بیاید .

گفتار چهارم

در بیان معنی وجود وشیء

وجود به معنی هستی بود، و این معنی عامّ ترین همهٔ معانی بود. پس او را حدّ نبود، که حدّ از جنس و فصل مؤلف شود. و معنی عام تر جمیع معانی را جنس وفصل تواند بود. و بیّن بنفسه باشد عقل را که جنس براموور مختلفة الحقیقة محمول شود، و اختلاف حقیقت به فصول منوّعه باشد. پس هرجنس عام تر بود از نوع، وحال آنکه وجود عام‌تر است ازجمیع مفهومات، یعنی: از وجود عام‌تر نبود. پس وجود را جنس نبود. وچون جنس نبود فصل نیز نباشد، که: «مالا جنس له لا فصل له».

ونیز گوییم: حدّوجود به چیز کنند، تعریف به اخفی بود یادور. چنانکه گویند: موجود آنست که منشأ اثر بود، و این اخفی بود از موجود. چه منشأ اثر اگر بالفعل خواهد؛ این مقدمه بیّن نبود، که پیش متکلّمان واجب در ازل آزال‌منشأ هیچ اثری نبود. واگر صلاحیّت منشأاثرخواهد؛ موقوف باشد فهمیدن این معنی بر معنی صلوح‌وامکان، ومعنی امکان نفهمیم الا بعد وجود، که ممکن آن بود که از فرض وجود او محال لازم نیاید. و از فهمیدن این معنی هیچ‌لفظ و وضع در کار نباشد عقل را، که اول عقل [۶پ] آنچه تصور کند معنی هستی بود. وشاید چیزها را به واسطهٔ هستی تصور تواند کرد. وچون نور حس بصر را که هرچند بیند به واسطهٔ نور بیند، و نور را بذاته ادراك کند. وچون به هیچ لفظ و وضع محتاج‌نباشد عقل در ادارك معنی‌هستی؛ سخن اشتراك لفظی ساقط‌باشد از درجهٔ اعتبار، که نزاع درمفهوم هستی بدیهی است.

وشیء را چون وجود حدّ نتوان کرد، که شیء در عموم چون وجود بود، بلکه نیز بیّن بنفسه باشد. و اگر کسی خواهد که حدّ کند این معنی را، محدود را درحد باید اخذ کردن، چنانکه گوید: شیء چیزی بود که از و خبر دهند. و چیز و شیء در معنی یکی باشد.

وشیء وموجود مساوق باشند، که هرچه شیء بود البته موجود بود، و هر چه‌موجود بود شیء. واما در مفهوم جدا باشند، که توان گفت شیء فلانی موجود است. و این حمل مفید بود. واگر گویند: شیء فلانی شیء فلانی است، یا شیء فلانی شیء [۹۴]، یا موجود موجود است؛ کلامی حشو بود.

واینکه گویند: شیء فلانی‌معدومست، معنی‌این بود که در خارج معدومست بعداز آنکه شیء فلانی به عنوانی در ذهن بود، که اگر هیچ عنوان در ذهن نبود، قضیه وقول نتواند بود، خواه‌ایجابی وخواه سلبی، که سلب نیز نیز وجود موضوع خواهد در تصور.

و اینکه گویند: سلب تحصیلی صرف مقتضی وجود موضوع نبود، مراد ظرف سلب است که درظرف سلب موضوع وجود را ضرور نداشته باشد. ومراد به ظرف‌سلب نه‌آن ظرفی بود که این سلب درآن واقع‌است، که عبارت ازذهن باشد، بلکه ظرفی مراد است که حکم مقیّد است به آن ظرف. چنانکه گویند: «عنقاء نیست موجود». این سلب وجود از عنقاء ضرور ندارد وجود عنقاء را در ظرفی که قید حکم به سلبی سلبی است، یعنی: خارج ضروردارد درظرف این سلب کردن، که ذهن‌بود، چه عنقاء در ذهن متصور بود.

وهمچنین است مجهول مطلق. ولیکن در مفهومات ممکنه چون عنقاء سلب از مفهوم محصّل ذهنی است، و در ممتنعات و مجهول مطلق سلب از مفهوم (۱۲) فرضی.

---

۱۲ م «محصل ... مفهوم» ندارد.

معنی این سخن آنست که سلب به چند وجه تواند بود:

یکی آنکه موضوع درخارج بود، و در ذهن هر دو، و محمولی [۱۳] را از آن موضوع سلب کنند، چنانکه زید نویسنده نیست.

ویکی آنکه‌موضوع درخارج نبود، و در ذهن بود، چون عنقاء طایر نیست، که طایر را سلب کنند از افراد تجریدی عنقاء درخارج.

و یا آنکه عنوانی [۷ ر] به ذهن درآید که به حقیقت آن عنوان هم فرضی بود، چنانکه گویند: خمسهٔ زوج در خارج موجود نیست، و خمسه زوج متصور نشود، چه فردیت لازم ماهیت خمسه بود، و اگر بازوجیّت‌به ذهن در آید، باید لازم ماهیت در احدی الوجودین از ماهیّت تخلف کند، و این محال. پس این به فرض درست باشد که گویند: اگر تقدیر کنیم که این‌حال که رابعه راست خمسه را بودی محال می‌بود ونابود. وحال درمجهول مطلق چنین است.

پس شیء معدوم مطلق شیء نباشد الابه فرض. وهرچه در ذهن وخارج بود شیء باشد، و هر چه شیء باشد موجود بود در آن ظرف که شیء باشد. و در هر ظرف که موجود بود شیء نباشد. و ازین سخن مبیّن شد که: هیچ ممتنع ومحال در ذهن نیز موجود نبود. وهرچه در ذهن بود همه ممکن بود و موجود. و **شیخ رئیس** در مقالهٔ اول از کتاب **الهیات شفاء** گفته: که ماهیّت شیء را گاه نام می کنیم‌وجودخاصّی. پس‌وجود به‌این معنی نفس‌ماهیات ممکنات بود، ومفهوم هستی عامّ که آن‌را شیء اثباتی گویند عارض جمیع موجودات بود. لیکن چون عروض سواد و بیاض معنی به انضمام (موجود) [۹۵] نبود، بلکه امراعتباری بود، واز موجودات شرح شود، که اگر صفت انضمامی بودی، معروض سابق بودی در وجود برو، که ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت‌له است، که‌پس‌یاد ورلازم بودی یا تسلسل. و چون امر اعتباری بود، ذاتی نبود هیچ یك از حقایق محصله

۱۳ــ م: محمول.

را ، که حقایق محصّله امور موجود بالحقیقة باشد . وهیچ موجود بالحقیقة معدوم نتواند بود . وامر اعتباری معدوم است .

و درین مقام سخن دیگر است که از پیشینیان نقل کرده‌اند ، و بعضی از متاخران نیز به کتاب خود نوشته . و آن چنان است که وجود حقیقی است که بنفسه مانع بود از بطلان ولاشیئیّت ، وهرچه بنفسه مانع از بطلان ولا شیئیّت نبود، (و) به‌آن حقیقت مانع شود؛ وآن را وجود حقیقی و وجودبالحقیقة گویند . واین نبود الا ذات واجب الوجود . چنانکه تحقیق این مقال به تفصیل اتمّ بیاید ، پس معنی موجود عام‌مانسب‌الی‌الوجود بود، خواه نسبت اتحادی وخواه نسبت ارتباطی . و این معنی عامّ بود همهٔ موجودات را ، که ممکنات به ارتباط وجود بالحقیقة موجود باشند ، و بنفسه وجود نداشته باشند . واین مفهوم هستی اثباتی آن ذات را بود که مانع است از بطلان ولا شیئیّت . و (۷ پ) اطلاق این مفهوم برممکن چون اطلاق شمس بود بر آینه وآب ، آنچه مشترك است معنی مانسب الی الوجود است اتحادا یا ارتباطا .

گفتار پنجم

در بیان معنی ماهیت و ذاتی و عرضی و جنس و فصل و هویت

« ماهیة الشیء ما به الشیء هوهو» . وماهیت را از آن رو ماهیت گویند که در جواب ما هو معقول شود . و اینست که بعضی گفته‌اند : « الماهیة هومایقال فی جواب ماهو » وچون ماهیّت ما به الشیء هوهو است معدوم را ماهیّت نبود که معدوم شیء نباشد . و نه در جواب ما هو مقول شود که ما هو سؤال از حقیقت بود ومای حقیقیه مؤخرّ بود ازهل بسیطه ، که در آن سؤال وجود متناول عینیت باشد و این سخن به کتاب برهان مقرر است ، وهم به کتاب بارارمینیاس . پس معدوم را ذات نبود که ذات وماهیّت بیك معنی بود .

وماهیت اعتباری‌را ذات اعتباری بود وحقیقت مطلق نبود الا موجود خارجی را . و ماهیت چون « ما به الشیء هوهو » است هر چیز که غیر ذات و ذاتی بود در مرتبهٔ ماهیت نبود که « الماهیة من حیث هی لیست الاّ هی » .

وهر گاه امور خارجی درمرتبهٔذات ماهیت نبود ، لازم نیست که درآن‌مرتبه صادق نباشد ، چه تواند بود که چیزی در ذهن ملحوظ نبود و صادق بود ، چون زوجیت ماهیت اربعه را ، که درمرتبهٔ ماهیت من حیث هی اربعة زوجیّت نبود ، چه ماهیت اربعه نبود الا چهار واحد . و انقسام و عدم انقسام هیچ کدام ذاتی نبود اربعه را . ولیکن در [۹۶] حال که نفس ماهیت اربعه منظور است ، بی جمیع عرضیات ، صادق بود که اربعه زوج است ، که لازم ماهیت هرگز از ماهیت جدا نشود ، مگر درملاحظه . واین ملاحظه به حقیقت خلط وتعریه باشد .

پس پیدا شد که وجود هیچ لازمی وعارضی درمرتبه ماهیت من حیث هی منظور نیست ، و نیز عدم‌هیچ‌لازمی وعارضی . پس ارتفاع نقیضین در مرتبه‌ماهیت

به این معنی جایز بود که هیچ یك از نقیضین درمرتبهٔ ماهیت من حیث هی منظور نیست، گو صادق بود لوازم ماهیت، چنانکه زوجیت‌را بود با اربعه. و به‌حسب صدق رفع این دو معنی محال بود که هیچ دو نقیض کاذب نبود.

پس ماهیت و ذات یکی بود مر امور موجوده را. که امور معدومه را حال از دو بیرون نبود: یا از یکدیگر ممتاز باشند، ویا نه. اگر در نفس امر ازیکدیگر ممتاز باشند بالبدیهة موجود باشند، و زیاد برین طلب برهان نمودن سفسطه باشد. و این سخن نیز نه برهان (۸ر) بود، بلکه تنبیه باشد که مطلب اول اوایل بود. واگر ممتاز نباشند،

پس انسان معدوم و فرس معدوم وحجر معدوم وآسمان‌معدوم و عقل معدوم ونفس معدوم همه یکی باشند. پس هیچ‌نباشد که چیز گاهی چیز بود که ازمغایر ممتاز بود. پس ماهیت معدومه هیچ‌چیز نباشد، نه‌اینکه درعدم بود، وعدم‌عارض آن. بلکه عدم عارض نشود هیچ‌چیزرا که چیز تاچیز بود، عدم عارض او نشود،و چون نا چیز شود عارض قبول نکنند. و نیز عدم‌هیچ نبود تا عارض شود چیز را، و همیشه از امور موجوده در ذهن منتزع شود، و این سخن پیش ازاین بیان کرده شد.

و گاه ماهیت برابر معنی عام‌تر ازین مرادف مفهوم استعمال کنند، چنانکه گویند: ماهیت عنقاء معدومست.

و ماهیّت دو گونه است: یا مرکب و یا بسیط. بسیط را ذات و ذاتی یکی بود، و مرکّب را ذاتی به معنی جزء هم بود.

و مراد به ذاتی درین مقام آن نبود که در هر دو وجود با ماهیت بود، که لازم ماهیت چنین است. و نه آنکه هر گاه ماهیت متصور شود، آن نیز متصور شود، که لازم‌وجود ذهنی چنین است. بلکه مراد به ذاتی آن بود که درهیچ مرتبه از ماهیت جدا نشود. یعنی: رفع او عین دفع ماهیت بود در ذهن. و ذاتی به این

معنی عرض را تواند بود ، که جوهری گاه عرض بود . چون لون بیاض را ، که لون ذاتی بودبیاض را . و گاه جوهر عرضی بود ، چون ابیض انسان را . واین‌سخن در اول کتاب « ایساغوجی » مقرر است .

وماهیت مشارکه یا حقیقت مرکب بود از جنسی وفصلی . وجنس وفصل را به حسب اسم به کتاب « ایساغوجی » حدّ کرده‌اند .

گوییم (۹۷) هر ماهیت یا مشارك بود با مهیت دیگر مغایر خویش در امر ذاتی ، و یا نبود . اگر مشارك بود ، مرکب بود از دو امر : یکی ما به الاشتراك ، پس آن‌را جنسی بود . و ماهیت دیگر چون مغایر آنست ، و میان آن دو حقیقت مشتر که‌هست ، البته ما به الاشتراك ذاتی را ما به الامتیازی باید ذاتی . اما اینکه ما به الامتیاز باید ازجهت فرض مغایرت . و اما این که ذاتی باید ، چه اگر ذاتی نبود ، عرضی خواهد بود ، که مباین محض را هیچ نسبت باماهیت نبود الاّ تباین . وسخن دراجزاء محموله است پس این دو ماهیت را تمیز نبود الا به عرضی . پس یك ماهیت باشند . وحال آنکه ما قرار دادیم که دوماهیت‌اند . هذا خلف .

وماهیت غیر مشارك را جنس وفصل نتواند بود که مشارك با ماهیت دیگر نبود . وچون مشارك نیست نه جنس بود او را ، و نه فصل مقوّم ، که فصل مقوّم (۸پ) درحقیقت‌مزیل‌ابهام‌جنس‌ماهیّت‌بود. وچون ماهیّت مشارك نیست باماهیّت دیگر ، او را جنس مبهم نبود . پس فصل نداشته باشد .

ونشاید که ماهیّت مرکب بود ازدو جزء ، که درهیچ یك ابهام نبود ، یعنی : مساوی یکدیگر باشند ، چه تالیف نبود میان دو چیز در حقایق محصله ، الا به افتقار . و افتقار نبود الا که یکی بالقوة ودیگری بالفعل بود . وابهام به‌منزلهٔ قوه است در ذهن . و چون این جواهر هردو در یك‌مرتبه باشند درفعلیّت وابهام ، پس افتقار نبود. وچون افتقار نبود تألیف نبود . و چون تالیف نبودماهیّت چنینی نیز نه باشد . اینست آنچه گفته‌اند .

قال المعلم الثانی: « البسایط لافصل لها ، فلا فصل للّون ولا لغیره من الکیفیّات ولا لغیره من البسایط ، و إنّما الفصل للمرکّبات . و إنّما یحاذی الفصل الصورة ، کما یحاذی الجنس المادّة . و الناطق لیس هو فصل للانسان ، بل لازم من لوازم الفصل ، وهو النفس » .

و ازین سخن معلوم شود که مقولات را جنس وفصل نبود [۱۴] .

ومراد به‌فصل درین مقام فصل مقوّم است . وچون فصل منقسم شود به فصل بالحقیقة وفصل‌منطقی ، وفصل منطقی جایز بود که لازمی بود از لوازم ، لهذا گفت « و الناطق لیس هو » الخ .

و بباید دانست که جنس مبهم بود در وجود ، و تعیّن ، وفعلیت او به فصل باشد ، که ابهام به منزلهٔ صورت جنسی بود در ذهن . و معنی این سخن آن باشد چون جنس را ملاحظه کنند ، وهیچ فصل با او ملحوظ نباشد ، بلکه عدم جمیع فصول ملحوظ باشد ، درین صورت جنس باجنسیت نبود ، بلکه ماده بود مر صورت فصول را . و این از آن جهت است که محمول نشود بر نوع ، و فصل و جنس مدام محمولست .

و اگر جنس به عنوانی مأخوذ شود که فصل با او باشد نوع بود .

پس جنس وقتی جنس بود که لابشرط باشد . و معنی لابشرط آنست که وجود فصول (۹۸) و عدم ایشان هیچ یك با جنس منظور نباشد .

ونباید که اشتباه افتد میان‌لابشرط ، وبشرط لا، درین مقام . پس‌وقتی‌حیوان مثلالابشرط بود ، که هم با جمیع فصول تواندبود ، وهم نه . و گویا درین صورت فصول‌همه درضمن‌حیوان اند بالقوة، به این‌معنی که حیوان متعیّن تواند بود به‌هر یك ازین فصول . و در آن وقت حیوان محصّل بود .

پس معنی حیوان جنس جانور عام گویا وغیر گو یا پرنده وغیر پرنده بود،

۱۴ــ م « و از ... نبود » ندارد .

به حیثیتی که تعیّن آن حیوان با هیچ یك از این معانی معتبر نبود بالفعل . امّا تواند شد ، نه به این معنی که عدم تعیّن در ومعتبر بود ، که به این اعتبار جنس نبود بلکه (۹ر) ماده بود که قابل صورت فصول باشد .

و این ابهام که گوییم درخارج با حیوان نبود ، که حیوان خارجی شخص بود . بلکه در ذهن بود ، نه به این معنی که دانستن ذهن مبهم بود ، که حیوان جنس راخوب نداند ، یا بالفعل نداند ، بالفعل ، وخوب به صفت ابهام.

پس این ابهام صفت دانش نفس نبود ، تا گویند که در نفس ابهام نیست ،چه جنس متصور است در ذهن ، وتحصّل دارد .

بلکه‌این ابهام صفت‌جنس است، یعنی : نحو وجود جنس در ذهن‌نحو ابهامی است . بلکه صورت جنسی، وآنچه جنس به‌آن جنس‌است درذهن ابهام است ، که اگر ابهام نباشد یا ماده بود یا نوع .

و معنی ابهام آن باشد که‌گذشت . یعنی : گویی به پندار که حیوان جنس با هر یك از فصول است علی‌البدل ، که معلوم نیست که با نطق متعین است ، یا با صهله ، یابانهق، ومبهم است . وبه‌این عنوان ابهام درجنس افتد ، ومبهم متصورشود، گو به آن اعتبار در ذهن است محصّل ذهنی بوده باشد . و فصل مرتبهٔ تحصّل و تقوّم جنس بود بالفعل .

و فصل با جنس متّحد الوجود بود در خارج ، و در تحلیل عقلی جدا شود به حسب‌مفهوم . وجنس درفصل معتبر نبود ، که معنی ناطق مثلا «شیٔ ماله النطق» است ، نه «حیوان ذو نطق» . واز این روست که حمل حیوان بر ناطق صحیح بود، و مراد از شیء در حقیقت حیوانست . و به این عنوان معتبر است صحّت حمل را به آنکه نگویند عرض عام در فصل حیوان معتبر تواند بود .

وفصول از اجناس ممتاز نباشد ، الا به مفهوم .

پس چون فصول جواهر بود ، و هیچ لازم نیاید احتیاج به فصلی دیگر، چه

گاهی این احتیاج لازم بودی که مفهوم فصل عین مفهوم جنس بودی ، و نه چنین بود، بلکه ناطق وحیوان یکی باشد ، به حسب ذات ، وجدا شود به اعتباری در تحلیل ذهنی به حسب مفهوم .

ومدام جنس ازماده منتزع شود ، وفصل ازصورت حقایق محصله را چنانکه در سخن معلّم گذشت و مبدأ جنس و فصل را جنس و فصل حقیقی [۹۹] گویند .

ومفهومات را جنس وفصل منطقی ومفهوم منطقی تواند بود ، که امرعرضی یا اضافی بود . ولیکن چون به آن مفهوم اضافی اشاره کنند به «ما به الشیء بالفعل» آن مفهوم را ذاتی گویند. چون قابل ابعاد و ناطق که این دو فصل به اضافه وقیاس به ابعاد و کلمات مدرك شود ، وخالی نبود از اضافه . لیکن چون مراد اشاره باشد به مبدأ که آن صورت اتصالی جوهری و نفس است که (۹ پ) به این دو جسم وانسان بالفعل جسم و انسانند ، این دو مفهوم را فصل گویند .

قال الفارابی فی تعلیقاته : «الجنس والفصل حقیقتهما أن یعقل معان مختلفة تکون لها لوازم یشترك الجمیع فی بعض تلك اللوازم ویختلف فی البعض. فاللوازم المشترك فیها یسمّی جنساً ، والمختلف فیها یسمّی فصلاً ، او لوازم او اعراضاً » .

و پس از این از وجود سؤال کند و گوید : «و لسائل أن یقول: فهی لوازم لا مقوّمات ،فنقول : إنّها لوازم بالاضافة إلی المعانی التی التقط منها هذه اللوازم، وهی مقومات للمعنی العامّ من حیث المفهوم . وذلك أنّ المعانی العامة لاوجود لها فی الأعیان ، کالحیوان مثلاً . و انّما وجودها فی الذهن ، فهی مقوّمة لوجودها . واللوازم المذکورة فی الکتب من اللوازم بحسب المفهوم ،لا بحسب الوجود . والحس والحرکة هی لوازم النفس ، لکنّها مقوّمات الحیوان من حیث المفهوم. والحیوان لا وجود له إلاّ فی الذهن» . انتهی کلامه بالفاظه الشریفة .

ازاین سخن ظاهر میشود که جنس وفصل جزء ذهنی اند ، ومنتزع ومستنبط از امور خارجی، و ملتقط ویافته شده از خارج . امّا اینها لوازم اند ذوات خارجی

را ، و جزءاند حقیقت ذهنی را به نحوی از انحاء مغایرت . و آنچه جزء خارجی است ماده و صورت است . و لوازم که در کتابها نویسند آن بود که ازماده وصورت منتزع نشود ، لهذا جزء ذهنی (۱۵) نشود .

و حدّ امری بود مؤلف از جنس و فصل به تفصیل ، چون حیوان ناطق . و نوع نه حدّ بود ، که در حدّ اجزاء بالفعل بود ، و در محدود بالقوة ، چه انسان مثلا یك معنی بود که منحل‌شود به ناطق وحیوان . پس تفاوت میان حدّ و محدود به تفصیل و اجمال بود . وچون نوع باعوارض ضمّ شود ؛ هویت با دیدآید ، یعنی: تشخّص .

واین تشخّص درخارج نبود ، چه عوارض درخارج لاحق نوع مبهم (۱۰۰) نتواند شد ، که نوع مبهم درخارج نتواند بود، به ابهام نوعی . وهرعارض خارجی مؤخر بود از وجود معروض ، که ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له بود در ظرف ثبوت . ونیز انسان بازید مثلا متّحد الوجود بود درخارج به دلیل صحت حمل. وهیچ متّحد الوجودبا شیء مقدّم نتواندبود بر آن شیء، چه متّحدالوجود باشیء معیّت خواهد باآن شیء، بلکه‌افزون ازمعیّت، وتقدّم اثنینیّت ، واثنینیت و اتحاد جمع نیاید .

پس وجود انسان در خارج وجود زید بود ، و میان زید و انسان در خارج دوی نبود . و چون وجود زید (۹ ر) در خارج نباشد الا غیر خارجی زید ، یعنی : یك ذات بود به حیثیتی که وجود و تشخّص ازو منتزع شود ، و هر دو در خارج عین بود زید را به‌عوارض خارجی ، ودر ذهن نیز در ظرف خلط وتعریه جدا شود .

پس تشخّص و وجود به مفهوم از هم جدا باشند . ودر واقع تشخّص طبیعت مرسلهٔ کلی بود به نحو وجود خارجی ، و تشخّص از زید در تحلیل عقلی جدا شود .

---

۱۵ – م : صوری

و کلی در عقل مشخّص بود به‌تشخّص عقلی مجرّد، وهیچ نحو کثرت نداشته باشد، چه ممتاز بود از غیر ومتعیّن، چنان تعیّنی که لایق نوع بود یا جنس، بل به حقیقت و حدانی عارض نفس بود، و موجود بود.

واین وحدت درمرتبت عقل منافی نبود کثرت در حدّ خارج را، و درحدّ خارج متکثر شود، و با همه متّحد بود، بی‌آنکه در ذات کلی کثرت افتد، ویا متجزّی شود، بلکه همان انسان که متعیّن به زید بود همان متعین به عمرو بود، و تعدّد در زید و عمرو بود، نه در حقیقت انسانی.

و پس ازاین چند سخن آغاز کنیم درشرح سخنان معلّم، ودیگر مقدّمات برهان در خلال شرح بیان کنیم، و در هر جا مسائل را به تقریب که واقع شود بیان کنیم. و مدار ما درین نامه نقل آرای طوایف بود از فلسفه و کلام. و بیان مناقضهٔ این طوایف، و بیان اعتقاد را نامهٔ دیگر، إن شاء الله، نوشت گیرد.

(۱) قال المعلم ابونصر محمد بن طرخان الفاریابی:

«فص»، فصّ شیء خلاصه ازشیء را گویند. وچون درین کتاب معلّم خلاصهٔ حکمت بیان کرد، مفتاح سخنان‌را فصّ قرار داد، وفصّ به معنی نگین نیز باشد، یعنی نگین چند که مختوم سازند به‌آن حکمت را، چه درین کتاب آخر سخنان حکماء بیان کرد، و بر آخر نامه ختم کنند، لهذا فصوص کرد (۱۰۱) آغاز سخنان را یکی از شارحان به کتاب «فصوص الحکم» محی الدین نقل کرده از ابن سکیت که: ملتقی عظمین فصّ، و فصّ الامر مفصله، و چون این مفصّل است میان حکمت و مرتبهٔ ولایت، که آخر حکمت به اول درجهٔ ولایت متّصل است، چنانکه درین کتاب بیان کنیم، آغاز گفتار را فصوص ساخت.

«الامور التی قبلنا لکل‌منها ماهیّة و هویّة، ولاداخلة فی هویّته. ولوکانت ماهیّة الانسان هویّته، لکان تصوّرك ماهیة الانسان‌تصوراً لهویّته،فکنت‌إذاتصوّرت ما الانسان‌تصوّرت هویّة الانسان،فعلمت‌وجوده؛ ولکان کلّ تصوّر للماهیّة یستدعی

تصديقا ؛ ولا الهويّة داخلة في ماهيّة هذه الأشياء و إلا ، لكان مقوّما لا يستكمل تصورالماهيّة دونه ، ويستحيل رفعه عن الماهيّة توهّما، (۹ پ) ولكان قياس الهوية من الانسان قياس الجسميّة و الحيوانية و كان كما أنّ من يفهم الانسان انسانا ، لا يشكّ في أنه جسم او حيوان ، اذا فهم الجسم ، والحيوان كذلك ، لا يشك في أنه موجود . وليس كذلك ، بل يشك مالم يقم حسّ او دليل . فالوجود والهوية لما يلينا من الموجودات ليس من جملة المقوّمات ، فهو من العوارض اللازمة ، و بالجملة ليس من اللواحق التى بعد الماهيّة . و كلّ لاحق فأمّا أن يلحق الذات عن ذاته و يلزمه، وإما أن يلحقه عن غيره. فمحالٌ أن يكون الماهيّة حاصلا الا بعد حصولها. ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمه إلاّ بعد الحصول، والوجود يلزمه بعد الوجود، فيكون قد كان قبل نفسه. فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التى للماهيّة عن نفسها، اذ اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه إلاّ الحاصل الذى إذا حصل عرضت له أشياء سببها هو. فانّ الملزوم علّة لما يتبعه و يلزمه . و العلة لا توجب معلولها إلاّ إذا وجبت ، و قبل (۱۰۲) الوجود لا تكون وجبت . فلا يكون الوجود مما يقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيّته بوجه من الوجوه. فيكون إذاً المبدأ الذى عنه الوجود غير الماهيّة. وذلك لأن كلّ عارض و مقتضى عارض فاما من نفس الشيء وإما من غيره . وإذا لم يكن الهويّة للماهيّة التى ليست هى الهوية عن نفسها ، فهى لها عن غيرها . فكلّ ماهويّته غير ماهيّته و غير المقومات فهويته من غيره ، فيجب أن ينتهى إلى مبدء لا ماهيّة له مباينة للهوية» .

اراده کرده است اثبات مبدء اول را ، و بیان اینکه عین وجود است ، واو را ماهیّت نیست، بلکه یك حقیقت بسیط صرف است ، وبیرون از ترکّب . و مراد به «الامور التى قبلنا» موجودات بی ملاحظهٔ وجوب یا امکان ، چه این دلیل نظر به وجود است ، پس درقوه اینست که گفته باشد : «لاشك في وجود امور واشياء».ولفظ «قبلنا» این افاده کند ، چه اموری که نزد ما بود بیّن الوجود است .

و این برهان اگر نظرچه به وجود است وشبیه به لم که مذکور شد ، لیکن

برهان نظر به وجود را بیان به دو تقریر است :

یکی آنکه گویند موجودی در خارج بود . پس این موجود اگر واجب بود ، فهوالمطلوب . واگر واجب نبود، مستلزم بود واجب را. چه وجود موجود در خارج مستلزم بود یا واجب را، و یا دوررا ویا تسلسل را . واین دور وتسلسل باطل است و محال ، پس واجب را لازم بود .

و طریقی دیگر این بود که گویند که وجود مشتمل بود بر فرد ممکن ، پس مستلزم بود اشتمال وجود را بر (۱۰ر) فرد واجب . به این معنی که ممکن موجود است ، و هرممکن موجودرا علّتی باید ، یا واجب ، و یا منتهی به واجب ، لاستحالة الدورو التسلسل . ولفظ «قبلنا» افاده کند که معلّم اشتمال وجود بر فرد ممکن ملاحظه کرده .

و اما تقریر ثانی با اینکه طریق اول را اخصر گفته‌اند در مشهور و اسدّ و طریق صد یقین ، وگمان برده‌اند که برهان لمّ است ، از جهت آنکه‌این برهان بر روش بیان معلّم مشتمل بودبر دومطلب : یکی اثبات واجب ، وهم در ضمن این اثبات ثابت شود اینکه واجب نفس وجوداست ، و وجودعین واجب است ، و وجود و ماهیّت و تشخص در واجب یکی است .

و بباید دانست که هر مفهوم که مغایر وجود (۱۰۳) بود تا به وجود ضم نگردد موجود نشود ، که هر مفهوم فی نفسه با وجود و عدم ملحوظ تواند بود . و مفهومات و حقایق که درخارج هستند که مغایر وجوداند . که اگرمغایر وجود نبودندی ، بایستی تصور ماهیت عین تصور وجود بودی ویا مستلزم . وبه این مطلب اشاره کرد و گفت :«لکل منها» یعنی هر یك ازاین امور را ماهیّت یعنی ذاتی و حقیقتی بود که به آن ذات و حقیقت آن امرآن‌امر بود که گفتیم : «ماهیة الشیء مابه هوهو» .

وهویّت یعنی تشخّص است . وتشخص عبارتست ازنحووجود خارجی طبیعت

پس هویّت معنی وجود خارجی باشد. ومطلوب اینکه مهیات معلوم چون انسان وفرس و حجر و فلك و عنصر را ماهیّت عین وجود و هویّت نبود. و این به قیاس خلف درست باشد، که اگر ماهیّت وهویت یکی بودی تصور ماهیت عین تصور هویّت بودی، لیکن تالی با طلست، وبه بطلان تالی اشاره کرد و گفت: «ولو کان ماهیة الانسان هویّته، لکان تصوّرك ماهیّة الانسان تصوراً لهویّته».

بیان این چنانست که گاه باشد که تصوّر کرده شود انسان و ندانیم که موجود است یا نه، و استفهام کنیم از وجود. پس هر که «ما الانسان» را داند، یعنی: ماهیة انسان‌را، «ما هو الانسان» را نداند، که از محض تصوّر انسان تصوّر وجودش درخارج لازم نیاید. و چون هویّت عبارتست از نحو وجود خارجی، پس برین تقدیر که هر کس انسان را تصور کند هوالانسان تصور کند. نیز لازم آید که هر که تصوّر کند ماهیت انسان را تصدیق کند به وجود انسان، که انسان نفس هویّت است، وهویّت نحو وجود خارجی، پس انسان نحو وجودخارجی بود، پس در خارج موجود بود، واز (۱۰پ) نفس انسان تصدیق به وجود انسان درخارج لازم آید. و نه چنین است.

وایضا انسان مشخّص خواهد بود بالذات، وهرچه مشخص بود موجود بود، که «الشیء مالم یتشخص لم یوجد»، بل شخص ووجود یکی باشد، پس انسان موجود بود بالذات.

وایضا معدوم شیء نبود، پس نه مشخص و نه مبهم. وانسان مشخّص بالذات بود. پس معدوم نبود، پس موجود بود فی نفسه. پس هر که تصور کند ماهیتی را، تصدیق کند به وجود آن ماهیّت. و این نه چنین بود که ممکن بود که چیزی به ماء شارحه معلوم بود و به هل بسیطه مسئول عنه. این سخن بنا بر آن باشد که پیش از این بگذشت که جواب ماء شارحه (۱۰۴) و حقیقیّه اغلب اوقات به اعتبار مختلف است، که قبل از تصدیق به وجود سؤال از حقیقت نتوان کرد.

و دراین مقام احتمال از چهار بیرون نبود: یکی آنکه ماهیّت نفس وجود بود. ویکی آنکه ماهیت جزء وجود بود. ودیگری آنکه وجود جزء ماهیت بود. و رابع آنکه نه عین بود و نه جزء.

و برین تقدیر مباین نتواند بود. چه ما گفتیم سخن در ماهیّت موجود است، و ماهیت موجود البته منضم بود به وجود. و انضمام یا به اتّحاد بود یا جزئیّت، یا به عروض.

اخیر مطلوب است، وآنچه باطل است آن سه احتمال اوّل است.

بطلان اول که عینیّت بود گذشت.

و بر ثانی اقامت نکرد برهانی، چه بطلان این احتمال نیز از بطلان احتمال سیم ظاهر شود.

و اشاره به بطلان احتمال سیم کرد، و گفت: که اگر هویّت داخل بود در ماهیت انسان مثلا، تصوّر انسان تمام نشود بی تصور هویّت، که تصور کل تمام نشود الا به تصور جمیع اجزاء.

و ایضا لازم است که محال باشد رفع شدن هویّت از ماهیت بحسب توّهم. ومراد به توهم درین مقام عقل باشد. واین نحو اطلاق بسیار است در میان اصحاب. و مراد اینست که هیچ ذاتی از ماهیّت جدا نشود در هیچ مرتبه از مراتب ذهن، بلکه چون جسم و حیوان بود انسان را، وهویّت از ماهیت جدا شود. وپس هیچ ذاتی هویت نبود، پس هیچ هویت ذاتی نبود هر ماهیّت را.

و ایضا هر گاه (۱۶) وجود هویت چون وجود جسم بود مر انسان را یعنی: جزء حقیقت بود، محالست که تصور کنند انسان را وشكّ داشته باشند در وجود. بلکه قبل از تصوّر انسان تصوّر وجود کنند، که تصوّر جزء مقدم است بر تصوّر کل. وحال آنکه نه چنین است، بلکه انسان را فهمند، ویقین ندانند

۱۶ - م: هر گاه چون

که موجوداست ، تا حس یا برهانی افاده نکند ، یا آنچه قایم بود مقام حس (۱۱ر) وبرهان ، چون تواتر. وازین برهان ثابت شود صغری قیاس برین مطلوب، که وجود ماهیّات ممکنه از غیر ممکن فایض است .

و به این اشاره کرد : «فالوجود والهویة لما یلینا من الموجودات ، لیس من جملة المقوّمات ، فهو من العوارض اللازمة». ولفظ هویّت را بر وجود عطف کرده، تامبین شود که مراد به هویّت وجود است .

پس تشخّص پیش معلّم نحو وجود است، چنانکه بیان کرده شد .

و چون این قضیّه مبین شد که : «الهویة لما یلینا من الموجودات لیس من (۱۰۵) جملة المقومات فهو من العوارض» ، چه گفتیم که مباین احتمال ندارد ، گوئیم : «الهویة عارضة لما یلینا من الموجودات ، و کل عارض شیء فله سبب» . آن هویت ذات ماهیّت نتواند بود . که هر سبب مقدّم بود در وجود بر مسبّب ، و چون مسبب وجود است ، پس ماهیّت مقدم بود به وجود بر وجود . و این دور محال است .

و به این سخن اشاره کرد که : «محال ان یکون الماهیة حاصلا الا بعد حصولها . فلایجوزان یکون الحصول یلزمه بعد الوجود ، فیکون قدکان قبل نفسه» . پس بیان کرد به تفصیل که محال بود که وجود ازلواحق بود مر ماهیّت را ، وحال آنکه علّتش نفس ماهیت بود ، که هیچ چیز لاحق نشود چیزی رامگر امرحاصل را ، که البته بعد ازحصول عارض شود مر آن حاصل را اشیاء که سبب آن اشیاء امر حاصل بود .

دلیل این سخن آنکه ملزوم علت بود لازم وتابع خود را ، وعلت سبب نشود معلوم خودرا ،مگر بعد ازوجوب که «الشیء مالم یجب لم یوجب». وماهیّت معلوم واجب نبود، پس سبب وجود خودنشودماهیتی ازماهیّاتی که غیر وجودباشند. پس وجود

۱۷ – ر : کرد

ماهیات ممکنات را ، سببی باید غیر ماهیات ممکنات ، یعنی : مجموع ماهیات را، تا احتیاج به بطلان تسلسل نیفتد خارج ازممکنات که سبب وجود ممکنات شود.

و این سبب که وجود ممکنات از اوست نفس وجود بود ، و نشاید که لازم بود آن مبدأ را وجودوهویت ، چه هرعارض یا به نفس ماهیّت مستند [۱۸] بود، یا به‌غیر.لیکن به نفس ماهیّت مستندنتواند بود، چنانکه بگذشت ، پس به غیرمستند بود . پس اگراین غیر نیز مغایر وجود خود بود ؛ ممکن بود همان دورلازم آید، پس منتهي شود به مبدأ که نفس وجود خود بود ، وآن واجب الوجود است تعالی شأنه. و از این فصل پیدا شد ثبوت واجب الوجود ، و اینکه واجب الوجود ، عین وجود است .

و بیان این مطلب موافق تقریر معلّم موقوف بود بر چند مقدمه : اوّل نفی اولویّت ذاتی . دویم نفی اولویّت [۱۱ پ] خارجی. لیکن اول بیان آرای ناس کنیم درین مقدمات ، و آخر شروع کنیم در مقصود . و پس از نفی اولویت ثابت شود ایجاب . و پس ازین اشاره کنیم به دلایل دیگر که دانایان گفته‌اند، بعون الله تعالی .

امّا احتمالات ایجاب و اولویّت سه است :

اول آنکه معلول‌واجب‌شودبه سبب علّت ، وموجود گردد ، درین حال معلول محفوف (۱۰۶) بودبه دو وجوب : یکی وجوب سابق، وثانی وجوب لاحق ، که این وجوب را وجوب به شرط محمول گویند .

ودویم اولویت که گویند معلول‌را وجودمثلا اولی شود به علّت وموجود شود بی‌آنکه به حدّ وجوب رسد .

سیم اولویت ذاتی که ممکن را وجود یا عدم بالذات نه به سبب علت اولی گردد ، و موجود شود . همانا به این احتمال کسی‌میل‌نکرده سوی «ذیمقراطیس»

---

۱۸ ـ م «مستند» ندارد

که مشهور اینست که به بخت‌واتفاق قائل بوده ، و وجود عالم‌را به اتفاق می‌دانست. نه‌فلسفی، چه او واسطه‌ای‌میان تساوی‌نسبت وجودوعدم که معنی‌امکان‌است ، و میان وجوب و امتناع نداند .

و متکلّم نیز نتواند که قایل شود ، که باعث سدّ اثبات صانع شود ، و هم ترجّح بلامرجح لازم‌آید . و این‌باطل‌است ، به اتفاق که از اوایل است .

اما به‌آن دوی اول که [۱۹] یکی‌اولویّت‌خارجی ودیگری وجوب‌است، مایل شده‌اند به وجوب فلاسفه ، و به‌اولویت طائفه‌ای ازمتکلمین .

اما نفی اولویت ذاتی ، وآن‌چنان‌است که ترجّح بلامرجّح بالضرورة محال است ، که معنی این سخن ممکن بلاعلّت است ، وممکن بلاعلت معنیش آنست که نسبت وجود و عدم‌به امری مساوی بود ، ونه به این معنی که آن امراقتضاء تساوی نسبت وجود و عدم کند ، بلکه به این معنی که مقتضی نباشد نه وجود را و نه عدم را . و با وجود تساوی که عبارت از عدم اقتضاء است ، وجود یا عدم لاحق او شود بی‌سببی خارجی . و این بیّن البطلان باشد .

پس ازین گوییم : محال باشد که واسطه‌ای بودمیان وجوب وضرورت ومیان مساوات ، به این معنی که یا وجوب چیزی ضروری بود یا عدم او نظر به ذات ، و یا وجود وعدم مساوی . و [۲۰] نشاید که وجود مثلا اولی بود نظربه ذات ممکن ، چه برین تقدیر عدم ممکن خواهد بود یا نه .

اگرممکن باشد نظربه ذات ترجّح مرجوح ، و این بیّن الاستحالة است ، چنانکه برتقدیر تساوی تحقق احد هما بی‌علّت‌بیّن الاستحالة است، بل‌این افحش است که مرجوح به فعل آید بی‌سببی ، و راجح نیاید .

و اگرممکن نباشد پس‌آنچه مافرض کردیم که ممکن‌است واجب الوجود

۱۹ ـ م «اول که» ندارد

۲۰ ـ م «و» ندارد

باشد، پس اولویت ذاتی غیر معقول باشد، که ترجح مرجوح و ترجح بلا (۱۲ ر) مرجّح محال است.

و هر گاه ترجّح بلا مرجح محال بود، ترجیح بلا مرجح نیز محال بود، به این معنی که فاعل مختار بی‌سببی خارجی، احد هما از وجود و عدم را راجح سازد، و موجود کند، چه ترجیح بلا مرجح مستلزم ترجح بلامرجح بود. (۱۰۷)

بیان ملازمه، گوییم: هر گاه فاعل مختار وجود زید را راجح سازد بر عدم زید، با وجود تساوی نسبت فاعل به وجود و عدم زید، چه مختار فرض کرده‌ایم؛ گوییم این ترجیح یا مستند بود به ذات فاعل، و این محال بود، که فاعل را نسبت به طرفین وجود وعدم زید مساوی بود. چه هر چه را که نسبت به وجود و عدم امری مساوی بود، اگر سبب وجود آن امر شود، ترجیح ناشی شده باشد از تساوی. واین ترجح بلا مرجح است، و محال است بالبدیهة.

و اگر مستند بود به غیر ذات فاعل، مثلا به ارادهٔ فاعل؛ نقل کلام درسبب ترجیح اراده کنیم، که ارادهٔ وجود با ارادهٔ عدم مساوی است، ونسبت فاعل مساوی. و اگر از مساوات ترجیح آید، ترجیح بی‌سبب پیدا شود.

بلکه گوییم: هر چیز که سبب ترجیح وجود شود مثلا بر عدم، یا بالذات مرجح بود، یا با لذات مرجّح نبود. اگر بالذات مرجح بود، حصول بی مرجح نباشد، که مرجح ذات فاعل بود. چه فرض کردیم که سبب بالذات مرجح است.[۲۱]

و اگر بالذات مرجح نبود نسبت ذات آن چیز با طرفین وجود و عدم معلول مساوی خواهد بود. پس اگر ترجیح از نفس آن چیز ناشی شود، ترجح بلامرجح است. پس مرجح غیر آن سبب بود.

نقل کلام کنیم در آن امر دیگر که سبب ترجیح است، و گوییم: اگر بالذات مرجوح بود، ترجیح بلا مرجح نباشد.

۲۱ ـ م «اگر بالذات مرجح بود .... مرجح است» ندارد

واگر بالذات مرجح نباشد؛ نسبت مساوی خواهد بود، و همان فساد لازم خواهد آمد.

وهمچنین بود حال در مرجحات افعال، یا منتهی شود به مرجح بالذات که آن غایت بالذات باشد، و غایة الغایات.

و اگر گویند بالذات مرجح نیست، و نسبت نیز مساوی نه، بلکه اولی است، اقرار کردند به مرجح، با اینکه ابطال این احتمال بیاید.

پس معین شد که ترجیح به اراده، و ترجیح بلا مرجح محال بود، تا داعی بر فعل نباشد. و آن اگر خیر بالذات بود غایت و مرجح بالذات بود. و یا اگر نافع بود؛ باید که منتهی شود به خیر بالذات، یا به حسب نفس امر، یا به زعم فاعل.

وازغرایب عقاید است اینکه در این زمان بادید آمد که: اگرداعی برفعل نباشد مطلقا، نه در جانب وجود (۱۲پ) ونه در جانب عدم، ترجیح فاعل احدهما را محال است، چه داعی نیست، ترجح بلامرجح وممکن بی‌علت است. و اگر داعی بود برهردو طرف، لیکن داعی مساوی بااحدداعیین مرجوح باشد، وسایر احوال مساوی یا مرجوح باشند؛ دراحدهما چون توجه نفس و حضور آن امرپیش ذهن مرجوح واقع نتواند شد.

حاصل سخن که با وجود داعی ترجیح (۱۰۸) بلا مرجح جایزاست، بلکه ترجیح مرجوح. و دلیل برین گنه کردن مسلمان به واسطهٔ نفع اندك در دنیا، با وجود علم به اینکه اگر نکنند، ثواب بسیار درآخرت یابد. وسائر دلایل ازین نوع که هر که خواهد به کتاب صاحب مذهب رجوع باید کرد.

ومعلوم‌است که این مذهب همان مذهب **اشعری** است که صاحبش خواسته است که جدا نماید، و جدا نخواهد شد، که بدیهه حاکم است‌به عدم فرق میان اینکه هیچ داعی نبود، یا در هر دو طرف بود، و مساوی.

تنبیه برین مطلب آنست که اگرفاعل بی‌داعی احد طرفین را کند؛ سؤال

توان کرد که : چرا این طرف به وجود آمد ، و آن نه ، با وجود تساوی طرفین. و اگرداعی بود در هردو طرف ؛ همان سؤال بعینه باقی باشد ، که چرا این طرف به فعل آمد ، و آن نه ، با اینکه هردو مساوی بودند در همه چیز. و چون سؤال به لمّ معقول است ، و سؤال به لم سؤال از علّت است ، چنانکه به« کتاب برهان» ارسطوطالیس مقرّر کرد ، ظاهر شود که«فاعل من حیث انّه فاعل» علت ترجیح نتواند بود ، و کذلك ارادهٔ فاعل تا اینکه منتهی شود به امری که مرجح لذاته باشد ، وآنجا سؤال قطع شود . وچون ترجّح بلامرجح و ترجیح مرجوح ممتنع است.

پس اگرعلت تامه ، یعنی : جمیع «مایتوقف علیه» وجود معلول پدیدآید ، معلول نیز واجب بود که با دیدآید . چه اگر به اولویّت پدیدآید ، به این معنی که وجود معلول باعلت تامهٔ اولی بود ، وبه حدّ وجوب و ضرورت نرسد ، به تحقیق نقیض مقتضی علت تامة درحال اولویّت ممکن خواهد بود . که اگرممکن نباشد؛ پس مقتضی علّت واجب بود، که نقیضش [22] محال است . وبر تقدیر تحقق آن نقیض دیگر ، لازم آید ترجیح مرجوح . چه که مفروض اینست که احد هما به علّت راجح است وغیر بالغ به حدّوجوب. پس لازم آید ترجّح مرجوح . و وجود ممکن بلا علّت ، چنانکه بیان کردیم . و نشاید که گویند : ترجح مرجوح گاهی باشد که در طرف مرجوح علت نباشد . و اگر باشد ترجیح مرجوح است . چه گوییم: نسبت آن طرف که مرجوح فرض (۱۳ ر) کردیم نظر به علت خودش یا رجحان است ، یا تساوی ، یامرجوحیت . اگر رجحان است ، همان سخن او راجح شود . و اگر تساوی [23] یا مرجوحیت [24] است ؛ لازم آید ترجح [25] بلا مرجح،

---

۲۲ – م : نقیض اش

۲۳ – م : «یا مرجوحیت . . . . تساوی» ندارد

۲۴ – م : مرجحیت

۲۵ – م : ترجیح

یا ترجح مرجوح .

وایضا اگر علت تامه موجود باشد ، یعنی : جمیع «ما یتوقف علیه» معلول ، و ، یک‌بار معلول باآن علت موجود نشود ، با آنکه هیچ از اسباب معلول نباشد که موجود نباشد ، و بار دیگر باز جمیع «ما یتوقف علیه» موجود شود ، و معلول موجودشود ؛ حدس وبدیهه حاکم‌بود که معلول به اتفاق موجود می گردد ، نه به علت . که گاه علت بود ومعلول نبود،و گاهی همان علت بود ومعلول (۱۰۹) پدید آید . پس این علت را هیچ اثر نباشد در وجود معلول .

و این سخن را به معلم‌ثانی ابی نصر فاریابی نسبت کنند .

و ایضا گوییم:نسبت معلول به علت تامه «من حیث انه علة مستقلّة» یا نسبت امکانی بود ، یا نسبت وجوبی ، یا نسبت امتناع . نشاید که نسبت امتناع باشد که هیچ معلولی موجود نشود که با علت ممتنع باشد ، و بی علّت وجودش محال باشد بالبدیهة . ونشاید که نسبت امکانی باشد ، به‌این معنی که جایز بودبودن آن معلول باعلت‌ونبودنش ، پس حال‌معلول باعلت‌چون‌حال‌او بود بی‌علت، که‌باوجود علت‌معلول تواند بود وتواندنبود . واین‌محال‌است .

وچون علت مؤثر بود در معلول بالضرورة ، و تاثیر تام سبب [۲۶] ایجاب و ایجاد ضرورت بود ، یعنی : علت تامه واجب سازدوجود معلول را ؛ پس معلول‌را وجوبی پدید آید قبل الوجود قبلیة ذاتیة درمرتبهٔ عقل . وچون این وجوب پدید آید؛معلول‌به‌شرط وجودعلت‌ضروری بود ، واین ضرورت لاحق بود ، واین‌ضرورت لاحق فرع ضرورت سابق بود . و اگر در سابق نسبت علت بامعلول نسبت امکانی بودی ، به‌شرط وجود علت معلول ضروری نبودی .

پس‌پیدا کردیم که‌ممکن‌محفوف‌بود‌به وجوبین‌سابق‌ولاحق،ووجودبه‌اولویت محال بود ، نه ذاتی ونه خارجی ، که ترجح مرجوح محال‌است . وهر گاه ترجیح

---

۲۶ ــ م : تأثر تام بسبب

جایز نبود باوجود تساوی درممکن به‌اتفاق ، باوجود مرجوحیّت چون جایز بود . واین نیست الاسفسطه .

وبرخی ازمتکلمان تحاشی وانکار کنند امتناع اولویت خارجی‌را ، گویند : وجوب نبود که‌اولویّت ثابت‌باشد. وچون به‌اولویّت اقرار کنند ؛ ترجیح مرجوح جایزشمرند،ومنع کنند استلزام ترجیح مرجوح ترجّح مرجوح را و ، گویند : بالبدیهه گریزان ازشیر به‌یکی ازدوراه مساوی [۱۳ ر] رود ، اگرپیش‌آید دوراه مساوی درهمه چیز ، ونماند تاثیر اوراتلف کند . واین بدیهی است . پس‌استدلال دربرابر بدیهی بود ، مغلطه است وسفسطه .(۲۷)

پس فلسفی تخلّف معلول ازعلّت تامه محال داند ، که معلول را واجب داند به علت .

واین متکلّم تخلف جایز داند ، وهیچ چیزرا لازم چیزی دیگر نداند ، که مطلقا به لزوم قائل نیست ، حتی میان طلوع شمس ووجود نهار ، ومیان اربعه وزوجیت .

واین مقدمه وجوب‌معلول مرعلّت‌را دربرهان که «معلّم» درباب وجودواجب وعینیت گفت ، بکار داشت ، وهم بکار آید دربعضی براهین دیگر که مذکور خواهد شد . [۱۱۰]

۲۷ ــ م : بدیهی مغلطه است

باب از سخن در براهین که گفته‌اند بر اثبات واجب الوجود

یکی برهان قوه وفعل باشد که هرچه موجود باشد یا بالفعل [۲۸] باشد من جمیع الوجوه ، ویا بالقوة ، ویا به‌رویی بالفعل باشد وبه رویی بالقوة .

ومعنی بالفعل مطلق آن باشد که هرمرتبه‌ای ازوجود که آن امر راممکن باشد ، من حیث انه موجود ، درآن امر حاصل باشد .

ومراد به‌بالقوة محض آنکه هیچ‌ازبالنسبة خود نداشته باشد ، که هرفعلیتی ووجودی راقابل بود . ونشاید که موجودات ازین معنی خالی باشند .

وهرموجودی که به‌رویی بالفعل وبه‌رویی بالقوة بود حرکت کند وجویا شود فعلیت را .

پس آن حرکت راسببی باید که موجوداز آن رویی که موجود است‌حرکت نکند .

وآن سبب یامتحرك باشد ، یعنی : بالقوة بود به‌جهتی ، بایابالقوة نبود .

واگر هیچ جهتی بالقوة نبود ، نه به حسب ذات ونه به حسب صفات ، ثبت المطلوب . چه واجب موجودی بود که بری بود ازقوه .

واگر به جهتی بالقوة بود،بجنبد . وچون جنبش را سببی باید ، وحال‌چنین بود ، تاآنکه برسد به موجودی که به هیچ جهتی جنبش بروجایز نبود ، که جنبش نباشد الا که متحرك جویابودآن‌را که نداشته باشد ، بالقوه بود . چون آن موجود را بالقوة نباشد،جنبش نباشد .

وایضاهرچه که‌بجنبد،آن جنبش راغایتی باید که به جنبش به‌آن رسد یابه نزدیك آن رسد . که حرکت في نفسه هیچ موجود را مطلوب نبود ، که حرکت برآمدن ازمرتبه‌ای ازقوه‌باشد ، ورسیدن به‌مرتبه‌ای ازفعلیت . وآن غایت حرکت چند ، که‌آن اگر بجنبد ، سلسلهٔ غایات به جایی منتهی نشود . واین محال است .

---

۲۸ ــ م : یك موجود پاشد و بالفعل

پس حرکتی را که در نظام وجود واقع است غایتی باید که مطلقا متحرک نبود. وچون مطلقا متحرک نبود، بیرون بود از بالقوة، که هر ما بالقوة را حرکت جایز بود. پس ضرور شد که [۱۳ ر] موجودی غایت بود حرکت را، که بیرون از قوة وانفعال وامکان. واین واجب الوجود است جلّ جلاله.

اینست آنچه استاد بزرگ ابوعلی مسکویه به کتاب « فوز السعادة »[۲۹] بیان کرد. لیکن سخن به خصوص گفت که حرکت یا ارادی است ویا طبیعی وسخن تمام کرد. واما درین جا به عموم مذکور شد که موجود حرکت کند یا نکند. که گوییم: معنی عام حرکت مراد باشد، یعنی: وجود بعد مالم یکن فی طباع ذاته، یا خروج از قوه مطلقا. واین اصطلاحی بود که حرکت خروج از قوه را نیز گویند. واتمام این دلیل به زعم ایشان به تفصیل اتمّ ازین [۱۱۱] بیاید، ان شاء الله العزیز. وپوشیده نیست که این سخن اوایل به مآل به طریق مشهور راجع تواند شد.

دلیلی دیگر برین مطلوب اینست که مجموع موجودات محال است که معدوم مطلق شوند، ومجموع ممکنات جایز است که معدوم مطلق شوند.

اول صورت برهان ذکر کنیم، وپس از آن ملازمه به طریق مشهور، وبعد از آن بیان ملازمه به طریقی که به خاطر رسیده است.

اما صورت برهان چنین است که موجود اعم است از ممکن به حسب صدق، وهرچه اعم بود به حسب صدق از امری صادق بود برفردی بی خاص. پس موجود صادق آید برفردی بی ممکن. واین ممتنع نبود که موجود بروصادق نیست. پس واجب بود. کبری بیّن است.

امابیان صغری اینکه موجود یا مباین بود با ممکن، ویا مساوی ممکن بود واعم ویا اخص. مباین نبود که ممکن موجود است. ومساوی نیز نباشد که جمیع افراد ممکن جایز العدم اند، وجمیع افراد موجود ممتنع العدم. وهردو کلی که عدم جمیع

۲۹ ـ درالفوز الاصغر مشکویهٔ رازی فصل ۴ مسألهٔ یکم (ص ۱۶ چاپ ۱۳۲۵ مصر) چنین چیزی هست.

افراد یکی جایز بود وبرجمیع افراد دیگری محال ، نسبت میان ایشان تساوی نتواند بود ، وخصوص ازطرف آنکه عدم برجمیع افراد او جایز است .

امابیان کبری ، چه‌اگر نسبت تساوی بودی ، مجموع یکی که معدوم‌شدی ازآن دیگرنیز معدوم بودی . چه افراد این دو کلی یکی است ، که مساوات‌صدق احدالکلیین است علی جمیع‌مایصدق علیه الآخر ،وبالعکس .

واما بیان اینکه خصوص از آن طرف که عدم برجمیع افراد او جایز است نتواند بود ، اینست که هر گاه جمیع افراد یکی معدوم شود ، فردی ازآن دیگری مانده باشد که جمیع معدوم نشده . واین یك [۳۰] یااوبرآن فرد صادق نیاید ، که خلاف فرض است . پس موجود عام‌تر بود ازممکن .

امابیان صغری واین‌دومطلب : اول‌یعنی : اینکه جمیع‌ممکنات جایزالعدم‌اند از آن روی [۱۴ پ] که ممکن جایز العدم است بالضرورة . واما اینکه افراد موجود بالکلیة جایزالعدم نیستند ، بیانش بیاید . پس موجود عام‌تربود ازممکن، وبرآن فردصادق آید غیرممکن البته . پس آن فرد واجب‌الوجود بود ، که ممتنع مصداق وجود نشود .

واما بیان اینکه مجموع موجودات ناچیز نشوند ، چنان‌است که موجودات واجبات‌اند فی الجملة ، که هر موجود تاواجب نگردد موجود نباشد ، وبیان این بگذشت . پس یاواجبات بالغیر باشند ، ویاواجبات بالذات باشند .

اگرواجبات بالذات باشند [۱۱۲] ثبت المطلوب .

واگرواجبات بالغیر باشند ، غیری باید که سبب وجوب شود موجودات را . وآن غیر معدوم نباشد ، که معدوم مطلق سبب نشود موجوداتی را .

پس‌موجودات واجب بالذات‌باشند یا کل یافردی ازموجود بود . ودرین‌مقام که اثبات واجب است منافات ندارد اگر گویند که : کل موجودات واجب‌اند ،

۳۰ ــ م « یك » ندارد .

چه مطلب می‌رسد.

وپوشیده نیست که همین مقدمه به تنهایی دلیل تواند به‌این‌تقدیر، واحتیاج به مقدمهٔ «مجموع الممکنات یمتنع ان تصیر لاشیئاً محضاً» نیست.

واما بیان این مقدمه به طریقی که موقوف نباشد برایجاب، وبخاطر رسیده است، چنان‌است که گوییم: مجموع ممکنات اگر معدوم شوند، عدم ایشان را سببی باید، که هرچیز معدوم شود بعدازآنکه موجود باشد به‌سببی شود. واین سبب وعلت نشاید که موجودی بود، چه لازم آید که سبب عدم نفس خود شود، وهیچ چیز سبب عدم نفس خود نبود. پس ماند که معدوم باشد. واین محال‌است، که عدم مطلق منشأ اثر نشود. واگر شود، عدم علت جمیع موجودات خواهد بود، چه عدم معلول مستند نباشد الا به‌عدم علت. چه هرچیز که وجود او را دخل نبود دروجود معلول، رفع وجود اورا نیز دخل نبود درعدم معلول. واین بیّن است. پس رفع جمیع موجودات راعلت نبود.

وپس ازتقریراین مقدمه تواند بود که این مقدمه بااین ضم کرده شود، که عدم‌مجموع موجودات راهرگاه علت‌نبود، وجودایشان رانیزعلت نبود، وهرچیز که وجود او راعلت نبود، واجب‌الوجود باشد. «فثبت وجود الواجب تعالی شانه».

و توانیم‌گفت موافق سخن‌علامهٔ‌خفری که: مجموع ممکنات ممتنع نیست که لاشیء محض شوند، پس تحقیقاًلمعنی العموم، موجود درماده‌ای یافت نشودکه ممکن با اویافت نشود، وآن واجب الوجود است.

و دلیلی دیگر از قدماء اقدمین فلاسفه فارس که علامهٔ خفری نقل کرده است، و گفته [۱۵ ر] : «لیس للموجود المطلق‌مبدأ».

بیان این چنانست که حکماء فرس به دو اصل قایل بوده‌اند، یعنی: نور وظلمت. ودرحقیقت این نه سخن مخصوص ایشان است، که همهٔ حکماء قایلند. ولیکن چون‌دونام برین دواصل نهادند: یکی‌یزدان، ویکی اهرمن، یانوروظلمت،

ازین دو نام گمان آمد که ایشان بهدو اصل قایلند. وشاید جهال ایشان به مرور روزگار دوموجود اعتقاد کرده باشند [۱۱۳] واجبی الوجود وبه کفر (۳۱) وزندقه افتاده.

و بااین گفتند که: نوریزدان‌دانا وتواناست، وهردانایی وتوانایی که هست پر تو نور است ویزدان، وهر نادانی وعجز که هست ظلمت دیو و اهرمن است.

وحقیقت این سخن چنان‌است که گفتند: دو امر در ذهن معقول و متصور شود، که این دو امر را سبب نبود: یکی وجود مطلق؛ ویکی عدم مطلق.

اما اینکه وجود مطلق را سبب نبود، آنست که سبب آن یا وجودی بود، و یا عدمی. عدمی نتواند بود که هرگز عدم مطلق سبب وجود نشود. و وجودی نتواند بود که دورلازم آید. چه طبیعت مرسله موجود علت طبیعت مرسلهٔ موجود نشود. ونه فرد موجود علت طبیعت مرسلهٔ موجود. چنانکـه علت طبیعت انسان نشاید که طبیعت انسان بود ونه فرد.

اما اینکه نفس طبیعت نشود که طبیعت متحد الوجود است با فرد، و علت مقدم بود. و اما اینکه فرد نشود، چه فرد اگرعلت طبیعت مطلقه شود، پس‌مقدم خواهد بود برطبیعت مطلقه، وحال اینکه متحد الوجود است با فرد.

و این‌سخن رابنا بروجود طبیعت است درخارج، وبیان این مفروغ عنه‌است در بحث تشخص.

و همچنین عدم مطلق را علت نبود، کـه علتش وجود نشود، و هـم عدم. زیرا که عدم مطلق فرض کردیم. و درین مقام وجود و موجود یکیست در معنی. پس‌دو اصل بی‌سبب با دید آمد: عدم محض که اهرمن خوانند، و وجود مطلق را که حقیقتش عین واجب است یزدان و روشنائی، که سبب پیدایی عالم است.

و نیز گویند: چنانکه سلسلهٔ‌موجودات بالغیر منتهی شود به وجودبالذات،

---

۳۱ ـ م: واجب الوجود به کفر.

چرا که بالغیراست . وهرمابالغیر واجب است که منتهی شود به مابالذات . عدمات بالغیر نیز واجب است که منتهی شود به عدم بالذات .

وسلسله درعدم وبالذات گفتن اعتباری بود ، که ذهن ترتیب دهد . واینکه بدی را به عدم نسبت دهند ، جهتش این باشد کـه بدی نبـود الاعدم ، چنانکـه بیانش [۱۵پ] بیاید ، وهر چیز که ضرر رساند ، وچیزها را از حد وجود بیرون برد ، و از فعلیت به درجهٔ قوه اندازد ، چون مار وعقرب ، همه را اهرمنی گویند . که کار ایشان اظهار بالقوة بود ، و ازالهٔ فعلیت .

و ابونصر فاریابی در کتاب «مبادی موجودات » ، حشرات موذیه را خـادم عناصر گوید ، که آنها را غرض از زهرزدن غذا نباشد ، بلکه محض ایذاء بود ، که حیوانات را (۳۲) بکشند ، وغذاء عناصر کنند . ومعلومست که ما بالقوة معنی عدمی بود ، و بالفعل وجودی . [۱۱۴]

اینست سخنان ایشان ، وآنچه اعتقاد فارسیان است اینست که درخارج یک شخص موجوداست که مانع از بطلان ولا شیئیت است ، و این ماهیات پر تو آن یك شخص اند بهسبب اختلاف مراتب سوی حقیقت وجودی که بریء از قوةاست، که واجب از قوة مبرّا است ، وعدم محض از فعلیت ، وباقی امور بهرویی باقوّة و به رویی بافعلند . و ماهیت وامکان درین مراتب از حقیقت موجود انتزاع شود . وغیرواجب وعدم محض همهچیز را مرکب دانند. واز اثر (۳۳) این دو معنی در تحلیل عقلی ، که « کلّ ممکن زوج ترکیبی» ، یعنی : فعلیّت و قوت . چنانکه ذرادشت آزربادکانی که مجوس او را نبی گمان دارنـد به کتابی گفت : گیتی به بنیاد یکیست و به نهاد دو ، یعنی : جهان به ذات یکی است که یك موجود است ، وبه نهاد دو ، یعنی : نسبت به آن چیزی که اثر آن فراهم آمده دو است ، که یکی

---

۳۲ ـ م « را » ندارد .

۳۳ ـ ر : وابتداء ازاثر .

پرتو حقیقت یزدانی بود که فعلیت از آنست، و یکی مقارنهٔ اهریمنی که عدم است، وقوه به‌آنست. و سخن ایشان نزدیك‌است به سخن متصوفه.

و بباید دانست که مجموع ممکنات درقوهٔ ممکن واحدند درامکان طریان عدم، چه متناهی و چه غیرمتناهی. پس تسلسل مفید نباشد، و شبههٔ مافوق معلول اخیر را صورت نه.

و از ارسطو طالیس سخنی دیدم که وجود عدهٔ غیر متناهی محال است، چه منقسم بالفعل است ومترتب بالفعل. هرمنقسم که ترتب میان اجزای اوطبیعی بود غیر متناهی نتواند بود. تمام شد سخن حکیم.

اما بیان صغری چنانست که ترتب طبیعی آن باشد که بعضی از اجزای آن منقسم بالطبع و به حسب نفس امر مقدم بود بر بعضی. و عدد (۳۴) چنین است که مدام دو از یك و چهار از دو، و چنین الی غیر نهایت مترتب اند.

و پس ازین دواحتمال است: یکی آنکه معلم اثبات کبری کند به مقدمات دلایل دیگر که در بطلان تسلسل گفته، وچنین گوید: اعداد غیر متناهی بالطبع است، وهرمترتب بالطبع غیر متناهی محال است، به‌تطبیق [۱۶ر] و تضایف، پس عدد غیرمتناهی‌محال‌است.

و تواند بود که فساد دیگر بیارد، چنین که گوید: مدام تا ده ده نبود صد نباشد، وتا ده صد نباشد هزار [نباشد]، و علی هذا. و چون‌درین‌عدد غیر متناهی ده غیر متناهی، و صد غیر متناهی، و مدام ده ده برابر صد باشد، وصد ده برابر هزار؛ پس غیر متناهی ده برابر غیر متناهی بود، ویا صد برابر ویا هزار برابر، و اگر نه لازم آید که ترتیب طبیعی نباشد، هذا خلف. و غیر متناهی هرگز افزون نیاید از غیر متناهی در جهت لاتناهی.

و این سخن [۱۱۵] درین مقام نتواند گفت، که نه عدد شهور ماضیه

---

۳۴ ـ م: عدم.

دوازده است ، برابر عدد اعوام‌ماضیه است ، و به اعتقاد معلم هردو غیر متناهی‌اند ، که او زمان‌را اولی زمانی نگوید ، چه آن شهور و اعوام باهم جمع نباشند ، و جمعیت ایشان محال است . و چون ایشان را جمع کنی، به فرض این سخن گویی بر تقدیر محالی ، محالی لازم آید . بلکه نقض [۳۵] به نفوس توان کرد که‌جمعند و غیر متناهی به اعتقاد معلم اول ارسطوطالیس . و همچنین به صور علمیهٔ عقول مجرده ، اگر علم را زاید برذات عقول بداند ، چنانکه مشهور است . و اگر عین داند چنانکه در واجب الوجود اعتقاد دارد ، این بحث نیز ازو دفع شود .

و بباید دانست که تسلسل به‌چند معنی‌بود :

یکی آنکه امور غیرمتناهي موجود بالفعل مترتب ، یعنی بعضی‌مقدم بالذات یابالطبع .

و تسلسل به معنی «لایقف» یعنی امور غیر متناهی بالقوة که مدام آنچه موجود باشد بالفعل متناهی‌بود ، وبه‌حدی نه ایستد .

و این دو قسم بود :

یکی «لایقف» درجانب ابد ، چون اعداد که مدام آنچه موجود بودمتناهی بود ، و هر چند بشمارند دیگر توان شمرد . و اجزای جسم که هرچه به فعل‌آید دیگر حایز بود که به فعل شود .

ودیگر « لایقف » درجانب ازل ، چون افراد انسانی پیش فلسفی ، و دورات آسمان و افرادنبات وحیوان ، که موجود بالفعل ازینها متناهی ، و در جانب ازل به حدی نیستند که هر فرد را فردی سابق بود لا الی نهایة . و این به شمار عددی ماند که هرچند افراد ملاحظه کنند . دیگر افراد سابق ملاحظه توان کرد . ولیکن این مجموع هرگز موجود نباشند . و محال بود که موجود شوند به اجتماع ، چنانکه محال بود که اجزای جسم موجود شوند به اجتماع .

حکماء تسلسل به‌معنی اول ، یعنی: امور مرتبهٔ مجتمعهٔ غیرمتناهی رامحال

---

۳۵ – م : منتقض .

دانند. و اگر ترتیب به اجتماع نباشد، جایز دانند. چنانکه در دورات آسمان و اجزای جسم.

اما بنا بر برهانی که از ارسطوطالیس مذکور شد [۱۶ ب] ، که افراد غیر متناهی مجتمع مطلقا محال بود، که البته عدد غیر متناهی لاحق آن افراد شود، وترتب میان اعداد طبیعی است.

ومتکلمان نیز این تسلسل را محال دانند، وتسلسل لایقف ازلی را نیز ممتنع دانند، وتسلسل لایقف ابدی را جایز، که مقدورات خدا را غیر متناهی به معنی لایقف ابدی دانند. وفرق گذارند میان این دو نحو لایقف، که لایقف ازلی هر فردی از موجود بوده است، به‌خلاف لایقف ابدی که هر فردی ازو موجود نبوده. و گویند که: عقل را رسد که افراد متسلسلهٔ ازلی را ملاحظه [۱۱۶] کند به اجمال، وحکم کند براین امور غیر متناهیه لایقف ازلی که کل افراد حادث‌اند، و مسبوق به عدم، وعدمات افراد در ازل بود که هر حادث را عدم ازلیست، و هر چیز که کل افراد آن حادث باشند مجموع آن چیز حادث بود، که مجموع نباشد الا کل افراد. پس مجموع حادث بود. وهر مجموع حادث را فردی بود که اول افراد بود. و هر چیز [که] او را [۳۶] اول بود غیر متناهی نبود.

فلاسفه را با ایشان سخن بود درین، و گویند: کبری ممنوعست، چه لازم نیست که چیزی که کل افراد او حادث باشد مجموع حادث باشند. که مجموع را حکمی باشد که با حکم افراد مغایر بود. و اگر گویند مراد از لفظ کل کل مجموعی بود قیاس مصادره شود. واین مجموع ملحوظ را اگر موجود فرض کنند به توهم، فرضی بود محال نباشد. وشاید که محالی مستلزم بود محالی را. واگر مجموعی گویند که در نفس امر افرادش جمع نباشد، مجموع نخواهد بود.

و ایضا این استدلال جاری بود در «لایقف ابدی» که گوییم: چون اجزای

---

۳۶ – م: هرچیز را اورا.

جسم مثلا هریك موجود تواند شد، پس مجموع موجود تواند شد ، واین محال بود پیش متکلم ، که به امکان غیر متناهی مطلقا اقرار ندارد .

و این سخن بهمنیار به کتاب « تحصیل »(۳۷) بیان کرد . و شنیدم یکی از فضلاء را که گفت : حکم کل مجموعی و کل افرادی درین مقام یکی است .

و این سخن راست نباشد که حکم کل افرادی و کل مجموعی گاهی یکی بود که حکم برهریك ازافرادلابشرط کنند ، یعنی اعم ازین که افراددیگر با آن فرد بوده باشد یانه ، چنانکه کل انسان ممکن ان یمشی ، که مجموع افراد دا نیزاین حکم جایزبود، چه حکم برهریك لابشرط معقول است. واگرحکم کنند برهرفرد بشرط لا ، یعنی به خصوص بااینکه فردی دیگر با او نباشد ، چنانکه گویند:« کل انسان یشبعه هذا الرغیف» که حکم برهرفرد است، امابشرط اینکه تنها بود ، که درین ماده کل افرادی با کل مجموعی را (۳۸) حکم یکی نباشد .

پس اگر این شخص که گوید : کل افراد حادث است ، به معنی لابشرط (۱۷ر) گوید ؛ مصادره بر مطلوب باشد ، که حدوث فرد اعم ازاینکه با او فردی دیگر باشد یا نه ، وقتی درست است که جایز دانند بودن هر یك را با افراد دیگر. و این مطلوب است . و اگر هر فرد تنها خواهند، حکم به مجموع سرایت نکنند .

و نیز فلاسفه براهین دیگر که گویند بر بطلان تسلسل ، چون تضایف و تطبیق . درین قسم لاتناهی برفرض اجتماع معقول است ، وفرض اجتماع محال است ، و محالی مستلزم محالی تواند بود .

و بعضی گفتند که : تسلسل بیّن البطلان است ، چه مجموع سلسلهٔ مرتبه (۱۱۷) موجودند ، و این در قوهٔ یك محتاج به علت است که همه باهم جمعند و محتاجند وموجود . و این سخن بگذشت . و این مجموع که درین مقام مستعمل

۳۷ - ص ۵۹۸ .

۳۸ - م « را » ندارد .

است آحاد بالأسر است ، یعنی : همهٔ افراد باملاحظهٔ تعدّد . و به این اعتبار در خارج اند. و وحدت این مجموع نباشد الا وحدت اعتباری . و چون وحدت زید نباشد ، که وحدت زید حقیقی بود. و نشاید گفت که : مجموعی بود و رای آحاد درخارج ، به این دلیل که موجود خارجی آن بود که آثار خارجی بر آن مترتب شود . و مجموع را درخارج اثری باشد که افراد را نبود ، که لشکر گاه خصمان را بشکنند ، و هیچ یك افراد نتواند شکست ، چه شاید که این اثر بر آحاد بالأسر(۳۹) مترتب شود ، و مجموعی در خارج غیر این احاد نباشد .

پس آنکه گفت که : (۴۰) هرجا دو موجود است سه موجود است ، دور از خرد گفت . وهرجا مجموع دردلائل اثبات واجب الوجود مستعمل شود ، به معنی آحاد بالأسر باشد ، نه مجموعی سوای آحاد بالأسر .

ونشاید که گویند شاید تسلسل درعلل بر تقدیر عدم واجب تسلسل تعاقبی بود ، چنانکه معلول اخیر را مثلا علت باطل شود ، وهمچنین علت معلول اخیرچون بادیدآید علتش باطل شود . واین قیاس گیرند ازحال آباء و اولاد وبناء وبنّاء ، که آباء وبنّاء باطل شود واولاد وبناء بجای باشد .

واین را فلاسفه ابطال توانند کرد که درتسلسل اجتماع شرط دانند وابتداء با ترتیب ، چه محال بود که علت تامّه رفع شود ، ومعلول موجود باشد .

بیانش آنست که علت تامه که عبارت ازجمیع مایتوقف علیه است ، اگر رفع شود ، ومعلول رفع نشود ، عدم این معلول مستند به امری نتواند بود . چه علت عدم نیست الاعدم علت ، که علت عدم چیزی نتواند بود ، الاّ آنکه وجودش علت وجود بود ، که اگر وجودش رامطلقا دخل نباشد ، عدمش رانیز دخلی نیست . واین بیّن است . پس عدم علت تامه علت تامهٔ عدم معلول باشد . (۱۷ پ) پس اگر عدم معلول

۳۹ ــ م « سر » ندارد .

۴۰ ــ ر « که » ندارد .

متحقق نشود نزد عدم علت تامه، تخلّف کند معلول از علت تامه. پس علت[۴۱] نباشد عدم علت عدم معلول‌را، پس‌وجود علت علت نبود وجود معلول را، هذاخلف.

ونشاید که علت ممکن علت وجود ابتدائی بود، ووجود بقائی را علت نبود. چه لازم آید که بقاء واجب بود ممکن رانظر به ذات. وبرین تقدیر لازم آید که کل سلسلهٔ معلولات غیرمتناهیهٔ ممکنه باقی باشند، که بقاء واجب وضروری‌است، وهوالمطلوب.

وایضا وجود بقائی ممکن را فرع وجود ابتدائی بود، و وجود (۱۱۸) ابتدائی ضروری نبود، والاواجب الوجود باشد، هذا خلف. پس وجود بقائی نیز ضروری نبود. پس ممکن چنانکه دروجود محتاج است بود به علت دربقاء نیز محتاج باشد.

وایضا بقاء عبادت بود از ادامهٔ وجود ابتدائی، وامر دیگر نبود الا وجود ابتدائی به شرط دوام. ووجود ابتدائی خود ضروری نیست، چه ممکن آن بودکه وجودش ضروری نبود. پس ادامه نیز ضروری نباشد، که عدم ضرورت وجود ابتدائی نبود الاسلب ادامه.

تفصیل گفتاراینکه بقاء امری دیگر نبود الاوجود ممکن، که اگر همین وجود ممکن را مستمر فرض کند، همین وجود ابتدائی را وجود بقائی نامند، نه اینکه وجود بقائی امری دیگر، ووجودی دیگر غیر وجود ابتدائی‌بود. واین بیّن است. وهر گاه همان‌بود، ومتصف به امکان، واتصاف به‌امکان نباشدالاجواز زوال؛ پس چون ضروری بود، ومحتاج به علت نباشد.

چون تمام شد دلائل اثبات واجب الوجود، هر چند دلایل دیگر بود، امّا چون صاحب خرد راهمین کافی بود، وبی‌خرد را اینها نیز کم؛ رجوع کنیم به گفتار معلّم.

---

۴۱ ــ م «علت» ندارد.

[۲]

قال المعلّم طاب ثراه : « فصٌّ . الماهيّة المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها ، وإلاّ لم يوجد . ولايجب وجودها ، وإلاّ لم تكن معلولة في حدّ ذاتها ممكنة الوجود . ويجب بشرط مبدأها ، ويمتنع بشرط لامبدأها . فهی في حدّ ذاتها هالكة ، ومن الجهة المنسوبة واجبة ، فكلُّ شيء هالك إلاّ وجهه ».

اراده كرده است بيان اينكه موجودی متأصّل نبود إلاّ ذات واجب الوجود ، وبيان اينكه هر ممكن راقوّت انيّت بايد تاموجود شود .

پس گوييم : هر معلول كه موجود بود ، وجود آن ممتنع نبود ، چه اورا قابليّت وجود باشد ، واگرنه معلول وموجود نبودی . واين امر قابل وجود رانيز وجود واجب نباشد ، نظر به ذات . واگرنه ، معلول نباشد . پس اين ماهيت [۱۱۸ر] معلول ممكن الوجود بود ، وواجب شود به شرط وجود علّت ، كه « الشیء مالم يجب لم يوجد » ، و بيان اين بگذشت .

واين وجوب تواند بود كه وجوب سابق بود ، يعنی : واجب گردد « قبل الوجود قبليّة ذاتيّة رتبيّة » بهشرط وجود علّت ، وموجود گردد . وتواند بود كه مطلق باشد اعمّ از وجوب سابق ولاحق . واين قابل وجود ممتنع بود به شرط عدم مبدأ ، چه بيان كرديم كه ممكن در وجود وعدم هردو محتاج است به علّت ، كه علّت عدمش عدم علّت وجود است . وچون مدام به علّت واجب است ، خواه عدم وخواه وجود علّت ، هريك كه متحقّق شود معلول نيز متحقّق شود بالوجوب .

پس ممكن اگرچه به صرافت امكان قبول وجود وعدم هردو كند ، امّاهرگز ازوجوبی خالی نباشد ، چه ياعلّت تامّه موجود بود ويامعدوم ، (۱۱۹) اگرموجود بود وجودش واجب شود ، واگرمعدوم بود عدمش .

پس ماهیّت ممکن نظر به‌ذات هالك بود ، یعنی: باطل . چه هیچ چیزاقتضاء نتواند کرد ، ویاوجود اقتضاء نتواند کرد . (۴۲) وبه همین اعتبار عدم اقتضاء وجود هالك بود ، وازجهت منسوب به علّت تامّه واجب بالغیر .

وبه‌لفظ « منسوب » اشاره کرده است به‌اینکه وجود ممکن وجود ارتباطی است ، نه وجود حقیقی .

وهم تواند بود که اشاره کرده باشد به‌مذهب قدماء که ماهیّت ممکنه را اعتباری دانند ، وعارض وجود ومنتزع ازوجود ، عکس مذهب مشهور که وجود عارض ماهیّت است .

امّا بیان مذهب اوّل ، وآن چنانست که وجود عین واجب الوجود است ، نه این مفهوم هستی اثباتی که امری اعتباری است ، وهیچ امر اعتباری نفس ذات حقایق محصّله نتواند بود ، وواجب الوجود حقیقت قائم به ذات است ومحصّل خارجی . پس این مفهوم عین‌ذات واجب نباشد ، ونه عین‌ذات ممکن ، که ممکنات ذوات متأصّل‌اند ، بلکه این مفهوم اثباتی را مصداقی بود، یعنی منشائی که این مفهوم اقرب لوازم او بود ، وازآن ذات بی‌حیثیّت منتزع شود ، بلکه از نفس ذات آن مصداق منتزع شود . وآن ذات راتعبیر کنیم به حقیقتی که نفس آن حقیقت وذاتش‌مانع بود ازبطلان ولاشیئیّت ، وکنه این حقیقت معلوم نباشد . واین‌حقیقت وجوبی بود که منشأ انتزاع هستی‌شود بالذات ، واین راوجود خاص گویند .واین عین واجب الوجود متشخّص بذاته است ، چنانکه بیان کنیم .

ودرممکن به هیچ وجه یافت‌نشود ، چه این نفس ممکن نبود وجزء ممکن. که اگرحقیقت وجوبی جزء ممکن باشد (۱۸ پ) این‌جزئیّت . به دوروی بود: یا « مابه‌الشیء بالقوّة » بود، ویا « مابه الشیء بالفعل ». وجز (۴۳) این نتواندبود .

---

۴۲ ـ م « ویا . . . کرد » ندارد .

۴۳ـ ر : جزء

پس این حقیقت که نفس ذات او مانع است از بطلان و لاشیئیّت ، اگر ممکن به آن بالقوة بود و به صورتی دیگر بالفعل ؛ لازم آید که ممکن عارض ذات واجب الوجود باشد ، پس واجب الوجود را قوّت انفعالی بود ، که عارض قبول کند . و واجب را قوّهٔ انفعالی نباشد ، که ترکب لازم آید ، چنانکه این سخن بیاید در نفی شریك .

ویا ممکن به آن حقیقت بالفعل باشد ، وقوّتی درحقیقت ممکن باشد ، چه ممکن نباشد إلاّ صاحب قوّهٔ انفعالی ، که « کلُّ ممکنٍ زوجٌ ترکیبیٌّ ». پس واجب محتاج باشد به قوّهٔ انفعالی که مدام آن جزء که شیء به آن بالفعل باشد محتاج باشد به آنچه به آن بالقوّة بود ، پس این حقیقت مباین ذات ممکن بود. پس ممکن بی‌بهره باشد از وجود حقیقتی ، و وجود حقیقی نفس ذات واجب بود .

وممکن چون منشأ [۱۲۰] انتزاع هستی اثباتی بود ، پس او را بهره‌ای بود از وجود ، یعنی : از آن ذات که بنفسه مانع از بطلان و لاشیئیّت است . وإلاّ ، لازم آید که ممکن معدوم باشد . چه ممکن که موجود است به این هستی بدیهی موجود نباشد ، که هستی بدیهی خـود معدوم است درخارج ، و اعتباری است . و نشاید که حقایق محصّلـه را تحقق و تحصّل به امری اعتباری بود .

وایضا انتزاع این هستی نتوان کرد از ممکن ، الاّ پس از[۴۴] وجود و تحصّل ، که هستی از معدوم غیر محصّل منتزع نشود. پس ممکن را تحصّلی باید ، یعنی : حیثیّتی بود که منشأ انتزاع هستی تواند شد، که انتزاع فرع وجود منتزع منه است.

و این تحصّل و بهرهٔ ممکن را از وجود بازهریك به نوعی گمان برده‌اند :
برخی گویند : وجود حقیقی نفس ذات واجب الوجود است ، وممکن را به سبب استناد و ارتباط موجود گویند . وممکن را به جز استناد و ارتباط هیچ از وجود بهرهٔای نباشد

۴۴- م «را» ندارد .

یکی از دانایان [۴۵] گفت : هر حقیقت که غیر ذات‌مانعه از بطلان و لاشیئیّت بود ، تا با وجودضمّ نشود ، موجود نشود . پس واجب الوجود نفس‌وجود باشد ، که بنفسه موجود است ، و احتیاج انضمام ندارد . که اگر احتیاج انضمام داشتی ، علّتی بودی او را ، وخود بنفسه موجودی نبودی . پس واجب نفس وجود است . و وجود حقیقی متشخّص بذاته بود .

و پس ازین از خود سؤال کرد و گفت : اگر گویند : چونست که صوفیه گویند که‌با اینکه واجب الوجودمتشخّص‌بذاته‌است ، منبسط شده است بر کواهل ممکنات ؛ جواب گوییم : این طوری [۱۹ ر] بود و رای عقل . و این سخن درست نباشد ، که طوری ورای عقل به جز نامعقول نباشد . و بر تقدیری که‌طور و رای عقل باشد ، چنانکه متصوفه گویند ، این سخن و رای عقل نباشد ، که انبساط‌به اعتبار نسبت بود به‌جمیع‌ممکنات . وچون منسوب است هریك ازممکنات به واجب ، واجب را انبساطی متوهّم شود به اعتبار کثرت ارتباطات . و اگر غیر این خواهند ورای عقل بود وغلط . چون اتّحاد و توحید که به ظاهر گفتار به هیچ وجه درست نباشد .

و این مذهب دویم که مذکور خواهد شد همین است ، ومنسوبست به‌اوایل فلاسفه ، وبعضی از متأخران نیز نقل کرده‌اند چون علاّمهٔ خفری .

وبعضی دیگر ازدانایان انتساب را معنی دیگرگویند، [۱۲۱] ، وممکنات را ذوات مستقلّه ندانند ، و ماهیّات را عوارض وجود دانند .

وبیانش چنین کنند که به یقین ذوات موجوده درخارج هستند ، چون آسمان و زمین وانسان وحیوان . واین ذوات موجوده یامتأصّل‌اند در وجود ، و یا متأصّل نیستند. بلکه‌متأصّل‌موجودی دیگر است که‌آسمانی و زمینی وانسانی و حیوانی همه اعتبارات و اسماء اویند ، یا شئون ، یا مراتب ؛ هر نام کنند . لیکن

۴۵ـ هامش‌ر. وم : مراد محقق‌شریف است درحاشیهٔ شرح اصفهانی بر تجریدالعقاید.

موجود و وجود یکی بود.

و آن حقیقت مانعه از بطلان است، که هم موجود است و هم وجود. اول[۴۶] آنکه متأصّل باشند، گوییم: هرچه متأصّل بود در وجود یا ذات او مانع بود از بطلان بذاته، و یا ذات او مانع از بطلان نبود. و این ممکنات را ذاتی نبود مانع از بطلان و لا شیئیت بنفسه. پس سبب وجود ممکنات ذاتی دیگر شود که مانع از بطلان بود بنفسه. و این قیام ممکنات به آن ذات نشاید که چون قیام صورت بود به هیولی، چنانکه گذشت. و اگر نه، حقیقت مانعه صاحب قوّهٔ انفعالی بود، و این محال است.

و ایضا فاعل و قابل یکی بود به یك جهت، و چندان محال دیگر لازم آید. و نشاید که چون هیولی بود ذوات ممکنات حقیقت مانعه را، که حقیقت مانعه از بطلان بنفسه به هیچ وجه محتاج نباشد تا هیولی یا چون هیولی چیزی خواهد. و نشاید که التیام از[۴۷] قوّه و فعل نباشد هیچ، و حقیقت ممکن از دوام باشد هر دو بالقوّه یا هر دو بالفعل و در یك مرتبه از وجود باشند، که هرگز حقیقت محصلّی چنین نبود. چه اختصاص و حلول نبود، اگر هردو بالفعل باشند. و اگر هردو بالقوّه باشند، ثالث باید که (۱۹ پ) به آن بالفعل شوند. که ذوات ممکنات موجودات بالفعل اند، پس به خلط نشود.

وچون خلط نباشد، ومفروض اینست که ممکنات ذوات متأصّلهٔ موجودند، پس امری باید میان این ذوات متأصّله موجوده، و میان این ذات که مانع است فی نفسه از بطلان ولاشیئیّت، که موجب ارتباط شود ذوات ممکنات را به ذات مانعه از بطلان ولاشیئیّت. و این امر به جز اضافه وانتساب وارتباط نباشد، که اگر امری متأصّل حقیقی بود، اورا نیز امری متأصّل حقیقی باید، که ما به

۴۶ــ م: و اول.

۴۷ــ م: را.

الربط شود، واین به جایی نرسد. پس هیچ چیز موجود نباشد، هذا، خلف.

و این احتمال که امر اعتباری چون اضافه و ارتباط بود میان (۱۲۲) ممکن و حقیقت مانعه نیز جایز ندارند، که هر چیز که ذات متأصّل نبود، در میان دو امر عرضی و حالتی و نسبتی و هرچیز که نام کنند ازین بابت خواهد بود. و هرامر نسبی ارتباطی فرع وجود هردو طرف بود. واین بیّن است. پس باید که نسبت و ارتباط مؤخّر بود از وجود ممکنات و حقیقت مانعهٔ از بطلان، و حال آنکه ممکنات به این نسبت و ارتباط موجوداند. این دور ظاهر است.

پس بودن ممکنات ذوات متأصّلهٔ مباینه هرحقیقت وجودی را محال باشد که لوازمش محال‌است. پس‌هیچ ممکنی نتواند بودالاّ اعتبارات و شئون حقیقت مانعة بذاته از بطلان ولا شیئیّت. و به این‌اعتبارماهیّت ازذات وجودمنتزع شود، و ماهیّات را عارض وجود به این معنی گویند، که همه اعتبارات وجودند. و چون اعتباری ضم کنند امکان منتزع شود، چه آن اعتبار و آن مرتبه في نفسه ازین[48] حیثیّت که آن مرتبه و اعتبار است ضروری نبود. پس به‌موجودی قایل نباشند الاّ ذات وجود. و ذات وجودمطلق را خالی دانند از امکان وقوّه و عدم، و هرقوّه و امکان را از مراتب انتزاع کنند.

شمس الدین محمد خفری را در «سواد العین» گفتار اینست.

و ملا جلال دوانی ر در «زوراء» سخن چنین که گفت: «و ماقرع‌سمعك في الحكمة الرسميّة أنّ حدوث شيء عن‌لاشيء‌محال، فكذاالحال‌في‌الحدوث الذاتي».

و پس ازین سخن به تفصیل بیان کرد که: ممکن نیست الاّ اعتباری، و نشاید که گویند تواند بود که ممکن به محض این انتساب موجود باشد. و پیش‌ازین اگر چه بگذشت که «ثبوت شئ‌ء از برای شي‌ء فرع ثبوت مثبت له است»، إمّا وجود درظرف خلط و تعریه ثابت بود ماهیّت را.

۴۸ـ م: از آن.

پس گوییم: این انتساب سابق است، که هر گاه انتساب ملاحظه کنی، و ثابت کنی (۲۰ ر) از برای ذات ممکن؛ او مخلوط باشد به انتساب، و هیچ محال لازم نیاید. و اینکه ماهیات ممکنات ذوات متأصّله نباشند، چنانکه در وجود گفته شد. چه گوییم: وجود اثباتی درخارج زاید برممکن نیست، به این معنی که درخارج نفس ماهیّت است، پس در ذهن هم عارض ماهیّت نیست، چون سواد و بیاض، بل انتزاعی است. پس اگر نسبت انتزاعی بود، گوییم معلوم است که: زید مثلاً موجودی است، و في نفسه منشأ انتزاع وجود است، حتی پیش ازآنکه هرگز معنی امکان ووجوب نشنیده باشد، یاغافل بود.

پس نشاید که وجود محض انتساب باشد، بل باید گفت (۱۲۳) که: انتساب سبب شده است اتّصاف زید را به وجود به معنی صلوح منشأ انتزاع بودن هستی بدیهی درخارج.

و این دوطریق باشد: یا زید محض انتساب باشد، و این باطل است که زید نه نسبت باشد چنانکه گفتیم. و یا انتساب سبب باشد، و مقدّم بود بر صلاحیت زید منشأ انتزاع بودن مفهوم هستی را. و اتّصاف به مفهوم هستی مقدّم است است برجمیع صفات، و جمیع نسبتها، خواه درخارج وخواه درذهن، گویابالفعل منشأ انتزاع نباشد، به این معنی که انتزاع کننده موجود نباشد، یا متوجّه نباشد، امّا صلوح درکار است. پس نتوان گفت که: زید موجود به محض نسبتی موجود است.

حاصل گفتار: [۴۹] هستی خارجی به معنی صلاحیت انتزاع مفهوم هستی در خارج مقدّم است بر هر حالتی از احوال ذوات ممکنات را، که هر صفتی و هر مفهومی که ثابت بود از برای ذوات ممکنات مؤخر است از صلاحیت انتزاع مفهوم هستی، به این معني که تا اوّلا شیء به این صفت متصف نشود، هیچ از وانتزاع نتوان کرد، و گویند: پس از انتزاع عقل ترتب قرار دهد [۵۰]

۴۹ـ م: حاصل آنکه. ۵۰ـ م: دهد قرار.

میان صفات. بل عدم نیز از شیء انتزاع نتوان کرد، تا اورا نحو تحقّقی درذهن نباشد. و تحقّق و تحصّل و ثبوت نباشد الاّ بودن شیء منشأ انتزاع هستی. و بودن زید مثلامنشأ انتزاع هستی [۵۱] اوّل اوایل باشد، و بودن او ممکن نه اوّل‌اوائل باشد، که اوّلاً هر کس داند که زید موجود است و هست، گو نداند که‌ممکن است و محتاج است. پس نتواند که وجود زید محض انتساب باشد، واگر نه اورا موجود ندانسته‌آنکه انتساب بداند، و ما گفتیم: موجود بودن زید و منشأانتزاع هستی بودن او اوّل اوائل است.

و نشاید که انتساب به جاعل علت و سبب شود وجود زید را، که زیدمنشأ انتزاع هستی گردد، و به سبب نسبتی و رابطه‌ای به علّت، که زید منشأ انتزاع هستی‌نباشد وموجود، معدوم (۲۰ پ) مطلق‌باشد. ومعدوم‌مطلق‌را به‌هیچ موجودی نسبت و ارتباط نباشد. بل ارتباط موخّر باشد از بودن زید منشأ انتزاع هستی. پس زید موجودی نباشد الاّ اعتباری از اعتبارات هستی قائم به ذات، و کذلك ماهیّات همه اعتبارات باشند ذات هستی مطلقه را، و موجود مستقل همان هستی قائم به ذات باشد، اینست آنچه گفته‌اند.

و پوشیده نیست که بعداز طیّ ابحاثی که برمقدّمات این دلیل آید لازم آید، که حقیقت وجود مقول به تشکیك باشد، یعنی: مشکك بود به کمال و نقص، و این به اتّفاق مشائیّین باطل است، چنانکه (۱۲۴) مشهور است، و لیکن شیخ اشراقی شهاب الدین به این مایل است. بل این سخن افحش است از آن چه حقیقت وجود حقیقت متشخص بذاته است.

و این از عجایب است که تجویز کنند که امری متشخص بذاته کامل و ناقص شود تا به آن اعتبار ماهیّات ازو منتزع شوند.

و ایضا لازم آید که تمامی حقایق مختلفه به اعتبار از هم جدا باشند، و

۵۱ـ م «وبودن ... هستی» ندارد.

این سفسطهٔ ظاهر است . و عجب از فضلاء که سفسطه گویند . و اگر غیر این مطلب است بیان باید کرد آن کس را که گوید : این سخن راست است .

حقیقت حال تشکیك و امکان و امتناع آن کتابی بنویسم إن‌شاءالله‌العزیز .

مجملا چون برهردو طریق موجود بالحقیقة آن باشد که بنفسه مانع است ازبطلان ولاشیئت، موجودی دیگر نبود الاّ به‌استناد وانتساب به حضرت ذات‌وجود بالحقیقة ، و یا ذوات دیگر اعتباری باشند از اعتبارات و مراتب و شئون وجود . پس هیچ چیز موجود بنفسه و استقلاله نباشد الاّ ذات علت که ذات وجود است .

لهذا معلّم اقتباس کرد که « کلّ شیء هالك‌الاّ وجهه»، ضمیر «وجهه»راجع به علت علل است ، یعنی : « کلّ شیء من‌الممکنات المعلولات باطل الاّ ذات‌العلة» که وجه به معنی‌ذات است . و شاید که ضمیرراجع به «شیء» باشد ، و یعنی: کلّ شیء باطل وناچیز است الاّ ذات شیء ازحیثیت انتساب به علت که واجب الوجود است . و بررأی دویم کلّ شئی هالك است الاّ ذات مطلقه شیء که قطع نظر از تعیّن امکانی بود . چه شیء اعتباری بود از حقیقت مطلقهٔ وجودی . و به این‌اعتبار ناچیز بود ، نه به اعتبار حقیقت مطلقه .

ازمناسبات این‌مقام‌است آنچه ارسطو طالیس گفت که : هیچ شیء ازشیئیّت بیرون نرود به این معنی که لا شیء مطلق شود . چه زوال هرچیز به ضدّی باشد که بروطاری شود ، (۲۱ ر) ، و شیء مطلق را ضدّ نباشد ، بلکه متّحد باشد . که هرچیز [۵۲] ضدّ چیزی بود از جهت مباینت، وشیء مطلق مباین شیء مطلق‌نباشد، بلکه متّحد باشد ، که هردوشیءاند .

مثالش : اگر آب گرم وسرد درهم کنند از حیثیّت گرمی و سردی‌ناقص و باطل کردند ، نه از حیثیّت آب بودن ، که آب با آب از حیثیّت آب بودن

۵۲- م : هالك .

۵۳- م : شود چه ذوات هر چیز (کم دارد) .

ضدّ نباشد. و همچنین آب و آتش از حیثیّت جسم بودن باطل نشوند، که ضد نیستند، و صورت آبی و آتشی باطل شوند.

و ایضا هرچیز که معدوم شود قابل عدم باشد، یعنی: استعداد عدم داشته باشد، و استعداد فنارا محلی بود که عرضی است. و شیء از آن روی که بالفعل موجود است استعداد فناء ندارد[۵۴]، که قبول و فعل ازیك حامل نیاید. پس اگر معدوم شود شیء، محلّ او بماند. و کذلك اگر محلّ او منعدم شود، چیزی دیگر بماند. پس هیچ موجود معدوم‌مطلق نشود. و ازهمین[۵۵] لازم آید که هیچ چیز از کتم عدم به وجود نیاید، تا مادّه استعداد وجود آن چیز بهم نرساند به آن چیز نرسد.

و بعضی دعوی بداهت کردند درین که هیچ شیء معدوم (۱۲۵) مطلق نشود، واین را مقدّمه‌ای ساختند از مقدّمات اثبات هیولی.

۵۴- م «را محلی ... فنا» ندارد.

۵۵- م: همین چیز.

[۳]

قال المعلّم طاب ثراه : «فص . ألماهيّة المعلولة لها عن ذاتها أن ليست ، و لها عن غيرها أن توجد . و الأمر الذی عن الذات قبل الأمر الذی ليست عن الذات. فالماهيّة المعلولة لها أن لاتوجد بالقياس إليها قبل أن توجد، فهی محدثة لا بزمان».

اراده کرده اثبات حدوث عالم را به این طریق که ماهیّت معلول را نظر به ذات نیستی است . و معنی این سخن آن نباشد که ذات ماهیّت معلوله مقتضی نیستی است ، و اگر نه هرگز هست نبودی ، که ما بالذات لا یزول ولو بألف علّة. بلکه معنی این باشد که ماهیّت معلوله نظر به ذات تقاضای وجود نکند. و این چنین است که ماهیّت من حیث هی و ماهیّت به شرط عدم علت تقاضای وجود نکند پس ماهیّت به شرط عدم ملاحظهٔ وجودعلت وجود نباشد ، خواه با عدم‌علت ملاحظه کنند و خواه من حیث هی . و درین هردوصورت ماهیّت موجود نباشد.

امادرصورت‌عدم ملاحظهٔ وجودعلت مطلقاًازآن رو که ماهیّت درین‌صورت لا بشرط باشد ، و ماهیّت لا بشرط با وجود نبود ، از آن رو که لا بشرط است ، هرچند اباء از وجود نداشته باشد . و اگر موجود بود، به شرط (۲۱ پ) وجود علت باشد نه به ماهیت من حیث هی . « والماهية من حيث هی ليست إلاّ هی » .

و امّا درصورت ملاحظهٔ عدم علت ، زیرا که درین صورت عدم ماهیّت را ضروری بود .

ملخص گفتار اینکه ماهیّت به شرط وجود علت موجود بود ، و به جز این با وجود نتواند بود . به این معنی که وجود از برای او نبود ، بلی و درین مرتبه جایز الوجود باشد . و باوجود ضم نباشد .

و در اینجا مراد ماهیت من حیث هی است که گفت : « والأمر الذی عن

۵۶- در هامش ر : بیان حدوث عالم .

الذات قبل الأمر الذی لیست عن الذات » یعنی: آنچه از ذات آید که عدم اقتضاء وجود است قبل از آن بود که نه از ذات آید. چون وجود که از علت آید،واین قبلیّت از آن بود که امکان از ذات ممکن منتزع شود بی حیثیّت تعلیلی ، به خلاف وجود که با ملاحظهٔ علت منتزع شود . پس صلاحیت منشأ انتزاع بودن معنی امکان از متممّات ذات ممکن باشد ، به خلاف صلاحیت منشأ انتزاع بودن هستی که به جای صفات باشد .

وهر ذات را عقل دخیل داند درصفات به نحوی از علیت وسببیت . پس مقدّم داند آن نحو تقدّمی که علل را باشد . پس ماهیّت معلول را هست ، یعنی : جایز است اینکه موجود نشود نظر به ذات ، پیش از آنکه موجود شود . پس عدم ذاتی ماهیّت مقدم بود بر وجود بالغیر، که ما بالذات مقدّم است بر ما بالغیر ، به این معنی که بگذشت .

پس حادث بود [۱۲۶] لا بزمان . قید «لا بزمان» جزء نتیجه نیست ، چه حدوث غیرزمانی ازین مقدّمات لازم نیاید، بلکه اصل حدوث لازم آید ، وجایز بود که این حدوث مطلق درمادّهٔ حدوث زمانی متحقق شود. بلکه لا بزمان معینش اینست که حدوث زمانی درین مقام مطلوب نیست ، بلکه اصل حدوث است . و این لازم است ، بلکه پیش حکیم حدوث زمانی جایز نیست .

< باب آرای خلق در عالم و حدوث و قدم و کیفیت صدور نظام از ذات احدیت >

چون گفتار به اینجا رسید بابی از سخن نویسیم در آرای خلق در باب عالم، ومعنی حدوث وقدم، و کیفیت صدور نظام از ذات احدیّت نزد حکماء ومتکلمین.

پس گوییم: آرای مردمان در کار عالم دواست:

یکی: مذهب طبیعیان و زنادقه است که گویند: نظام جملی واجب الوجود است، و اول وآخر ندارد، ومدام در گردش است، وحرکته لذاته. وچنین سخنی از دیمقراطیس نقل کرده‌اند که گفت: اصل عالم اجسام صغار صلبه است، و ریختهٔ درخلاً غیرمتناهی، و دایم الحرکة است. وچون دائم الحرکة است گاهی بهم رسند وعالمی بالفعل موجود شود، چون آسمان و زمین [۲۲ر] و سایر عناصر به بخت واتفاق، وبه علتی نباشد.

و ارسطوطالیس در «کتاب سماع طبیعی» فصلی نوشت دربطلان بخت واتفاق. واین مذهب خود مذهب طبیعیان است، وتفاوت به قول به‌اجزای صلبه است.

و جالینوس رانیز حکایت کنند که گفت درآخر عمر که: هنوز مرا ظاهر نشده است که عالم حادث است یا نه.

وبعضی از اوایل شرّاح کلام ارسطوطالیس گمان برده‌اند که مگر ارسطوطالیس را نیز میل به قدم است، ومخالف است رأی او با رأی افلاطون که استاد ارسطو طالیس بود، که افلاطون عالم را حادث میداند.

قال المعلم ابو نصر الفارابی فی کتاب «الجمع بین الرایین»: «و من ذلک أیضاً ـ، یعنی از جمله چیزهایی که مخالف گمان برده‌اند رأی این دو حکیم راـ أمر قدم العالم وحدوثه، هل له صانعٌ هو علتّه الفاعليّة ام لا، ومایظنّ بأرسطوطالیس أنّه یری أنّ العالم قدیم، وأفلاطن یری أنّ العالم محدث. فأقول: إن الذی ادّعی هؤلاء و دعاهم إلی هذا الظن المستنکر القبیح بأرسطوطالیس الحکیم، هو ما قاله فی

« کتاب طوبیقا » ـ یعنی کتاب صناعت جدل و قیاسات جدلیه ـ أنّه قدیوجد قضیة واحدة بعینها ممکن أن یؤتی علی کلا طرفیها قیاس من مقدّمات [۱۲۷] ذایعة. مثال ذلك : هذا العالم قدیم ام لیس بقدیم . وقد وجب علی هولاء المختلفین: اما أو لاً فبأن ما یؤتی به علی المثال لایجری الاعتقاد .

وایضا فان غرض ارسطو طالیس فی « کتاب طوبیقا » لیس هو بیان أمر العالم ، لکن غرضه القیاسات المرکبة من القدّمات الذایعة . و کأنّه وجد أهل زمانه یناظرون فی أمر العالم : هل هو قدیم ام محدث ، کما کانوا یناظرون فی اللذة : هل هی خیر ام شر . وکانوا یأتون علی کلا الطرفین من کلّ مسئلة بقیاساسات ذایعة وقدتبین ارسطو طالیس فی ذلك الکتاب و غیره من کتبه أنّ المقدمة المشهورة لایراعی فیها الصدق والکذب . لأنّ المشهور ربماکان کاذباً . ولایطرح فی الجدل لکذبه . و ربما کان صادقا فیستعمل لشهرته فی الجدل ، و لصدقه فی البرهان . فظاهر أنّه لایمکن أن ینسب إلیه الاعتقاد بأنّ العالم قدیم ، بهذا المثال الذی فی هذا الکتاب .

وممّا دعاهم إلی ذلك الظن أیضاً ماذکره فی کتاب « السماء والعالم » : أن الکلّ لیس له بدؤ زمانی ، فیظنوّن عند ذلك أنّه یقول بقدم العالم . و لیس الامر کذلك . انتهی کلامه بالفاظه الشریفة .

و ازین سخن پیدا شد که ارسطو طالیس میل نکرده است به قدم. [۲۲پ] . واینکه گفته‌است: مسئلهٔ [قدم وحدوث] عالم جدلی الطرفین‌است به کتاب « طوبیقا » که‌حد صناعت جدل‌است ، دلالت برین نکند که عالم‌راقدیم می‌داند. وامروزشهرت اینکه ارسطو طالیس به حدوث قایل است زیاده از آنست که سندی باید . و « اثو لوجیا » که کتابی از ارسطو طالیس در علم الهی در آن کتاب تمام سخن ازمبدأ اوّل است و چندی ازنفس. وصریح است که سخن‌درمبدأ اول گفتن وقایل شدن به مبدأ اول ، باقدم جمع نشود .

یکی از دانایان دراول کتاب خود فصلی زیاده کرد به این مضمون که هیچ یك از فلاسفه به‌حدوث ذاتی به معنی معیت میل نکرده‌اند ونگفته که معیّت است میان واجب الوجود وعالم. ومستند به گفتار ارسطو طالیس شد در «منطق» که گفت: مسئلهٔ [قدم و حدوث] عالم جدلی الطرفین است.

وحقیقت سخن ارسطوطالیس از گفتار معلم ظاهر است که نزاع در قدم ذاتی است و حدوث ذاتی، نه حدوث به این معنی که عدمی متخلل شود میان علت اولی وعالم لا بزمان،

همانا این دانا خواست که‌آرای فلسفی را همه باشرع یکی کند، وگوید: صدق است. وحق اینست که گویند [۱۲۸] آنچه از افلاطون منقول است که: «سقراط حبیبنا و الحقّ حبیبنا. فاذ اتخالفا، فالحقّ أحقّ بالاتباع».

دویم: حدوث است که عالم را مبدائی قراردهند، وسلسلهٔ فواعل را منتهی سازند به فاعل بالذات موجود که او را فاعلی وسببی نباید (۵۷).

و این حدوث که عبارت است از استناد به علت دو طور گفته‌اند:

یکی آنکه درخارج مع باشد باعلت، وعقل انتزاع کند تأخّر درهرمرتبه را، به این معنی که نظام وجود مدام موجود باشد، و یکی پیش و دیگری پس نبود در خارج وجود. عقل ملاحظهٔ نظام کند، بعضی از این نظام مقدّم بود بر بعضی. به این معنی که اولی به وجود بود، وعلت دیگری، هرچند درخارج این اولویت واقدمیت نباشد، وچیزی موجودنشده باشد بعد مالم یکن، که هرچیزالاّ حوادث زمانی مدام باشد، لیکن به‌حیثیتی خاصّ که عقل‌را یارای انتزاع علیت ومعلولیت بوده باشد.

این مذهب ارسطوطالیس است وتابعانش چون فارابی واسکندر و ثامسطیوس وابوعلی سینا واکثر فلاسفه وبعضی.

۵۷- م «و» ندارد.

دویم اینکه حادث بود ، به این معنی که موجود شود بعد عالم یکن ، و عدمی درمیانه بود واجب‌الوجود را وعالم را ،وعالم حادث شود بعد مالم یکن.[۲۳ر] وواجب الوجود بوده باشد درخارج ، وهیچ با او موجود نباشد ، هیچ اثری نداشته باشد ، بلکه ذات بحت موجود باشد بی معلولی واثری درخارج .

و این عدم‌سابق را گویند در زمانی‌بود موهوم . بلکه زمان را پس ازحدوث عالم نیز موجود ندانند ، ومکان عالم را درآن زمان خلأ دانند ، و گویند فضائی بود موهوم غیر متناهی ، وعالم درمیان این فضای غیر متناهی باشد .

اما دلیل فلاسفه برحدوث عالم به آن معنی ، او چنان است که گویند : واجب الوجود مبدأ جمیع ممکنات بود ، پس معلول‌اول واجب بر هیچ چیزموقوف نباشد الاذات وحدانی واجب ، که تا هست در فاعلیت . اما اینکه وحدانی‌است(۵۸) از آن جهت که مرکب نیست از ماهیّت و وجود ، ونه از جنس وفصل ، و او را نه ترکیب خارجی است ، و نه ترکیب عقلی ، و واحد بحت بسیط صرف است ، و صفات‌هیچ‌ندارد، الاّذات بحت، و کثرت صفات اومحض‌اسم است ونام ، که اعتباری [۱۲۹] نیز نیست .

پس او با اینکه شعور مطلق محض‌است ، وارادهٔ محض ، وقدرت محض ، اینها همه یکی بود . وآن ذات احدیّت است ، که گاه نام شعور و گاهی نام اراده و گاهی نام قدرت برو افتد . و این نام‌ها را هیچ منشأ انتزاع نباشد به حسب نفس امر ،جز آن امروحدانی بسیط بحت .

و این همه از آن گویند که کثرت اعتباری نفس امری آخر منتهی شود به‌اجزای ذات یا در عقل و یا در خارج ، که هرگزذات وحدانی من جمیع الجهات قبول کثرت نتواند کرد ، که از یك جهت امور متکثره عارض نشوند ذاتی را .

و هر اعتباری نفس امری که از ذاتی منتزع شود البته آن ذات را مصحّح

۵۸– « وحدانیت » ندارد .

آن انتزاع باید. که اگر بی مصحّح منتزع شود، هرچیزی ازهرچیزی منتزع تواند شد. چه خصوصیتی که سبب این انتزاع شود در کار نباشد.(۵۹) و حال آنکه هرچیزی که از امری منتزع شود گاه باشد که از جمیع امور منتزع نشود.

پس هر کثرتی که عارض شود ذاتی را، البته درآن ذات یك نحو کثرتی باشد، یادرعقل، یا درخارج. و آنکه در عقل باشد باز دو نوع تواند بود: یا در عقل منحل شود، چون عقول و بسایط، به امکان و وجود؛ ویا در خارج منتزع شود، چون جنس و فصل امور مادیه، که به اعتباری از خارج منتزع شوند، چون ماده وصورت.

مجملاذات وحدانی صرف بسیط را هر کثرتی به یك نسبت باشد. پس یا باید که هیچ ازوبه‌حسب واقع منتزع نشود، و [۲۳پ] یا همه چیز منتزع شود. و همه چیز منتزع نتواند شد، پس هیچ چیز ازو به حسب نفس امرمنتزع نشود.

مثالش:لشکر را کثرت عارض است، وزید را وحدت. پس به حسب نفس امر اگر در لشکر خصوصیتی نبود که به حسب آن خصوصیت انتزاع کثرت از آن نفس‌امری شود، وزید را نیز خصوصیتی که به سبب‌آن ازوحدت منتزع‌شود؛ پس نسبت لشکر به کثرت و وحدت یکی باشد، و کذلك نسبت زید. پس هر یك از هر یك [۱۳۰پ] منتزع تواند شد. و نه چنین است، بل هر یك از یکی منتزع شود بی‌آنکه از دیگری منتزع تواند شد.

پس واجب الوجود رامن حیث الذات کثرت اعتباری نفس امری نباشد، بلکه کثرت اسمائی بود. و پس وجوب سلوب(۶۰). چنانکه جسم نیست، وجوهر نیست، وعرض‌نیست، که سلب می کنند، نه‌به اعتبار قیام مقابلش باشد. چنانکه در ممکنات گویند که: زید جماد نیست، به‌اعتبار قیام نمو به زید. بلکه سلوب

۵۹ـ م: نخواهد بود.

۶۰ـ م: بود وچون سلوب.

از واجب الوجود من حیث الذات باشد ، و باعث کثرت نشود به هیچ وجه در ذات احـدیت .

و این وحدت که گوییم نه چون وحدت ممکنات بود اعتباری که مقابل کثرت باشد . و وجود که گوییم نه وجودی بود اثباتی که از وحدت ممتاز باشد، بلکه وجود و وحدت در واجب الوجود یکی باشد و به هیچ وجه امتیاز نباشد . چه اگر دو بودی ، باعث کثرت شدی . چنانکه زید را وجود از حیثیت استناد بود و ارتباط ، و وحدت از جهت امتیازی ، یعنی از سایر موجودات ، ملاحظهٔ عقلی جمیع اجزای اورا دفعة .

پس پیدا کردیم که « هو الفرد . و کلٌّ ممکن زوجٌ تر کیبیٌّ » .

و اینکه گوییم که کثرت اعتباری نفس امری موجب کثرت ذاتی بـود ، درمفهومات محصّله، گوییم درنسب وسلوب. که نسب وسلوب تواند بود که از یك ذات وحدانی منزاع شود إلی غیر النهایة ، به معنی لایقف .

واما (۶۱) این کثرت واقعی در ذات آن واحدنیفتد ، چنانکه زید راگویند عمرو نیست وبکر نیست وحجر نیست، إلی غیرالنهایة ، و در نسب گویند: دراقلیم چهارم است ، وشمس را فلان بعد است از سمت رأس او ، و او را باجمیع اجزای عالم جسمانی نسبت دهند. به خلاف مفهومهای (۶۲) غیر اضافی سلبی ، که به‌حسب حال خارج ازموجودی خارج منتزع شود . سرّاین سخن بر ارباب تأمّل پوشیده نباشد. پس‌ازین که مقرر کردند که ذات واجب الوجود به‌جز ذات واجب الوجود هیچ نیست ، و(۶۳) اوراراده وعلم وقدرت زایدنیست ، بلکه همان ذات‌واجب‌است ؛ پس [۲۴ ر] گویند : آنچه از واجب الوجود سرزد بار اوّل نشاید که بـر چیزی موقوف باشد سوی ذات واجب الوجود . کـه اگر آن چیز موقوف باشد

۶۱ـ ر : و یا .

۶۲ـ م : مفهومات .

۶۳ـ م «و» ندارد .

برامری سوای ذات واجب ؛آن امر سوای ذات (۱۳۱) واجب الوجود : یا ممکن خواهد بود ، یا واجب بواجب نباشد ، واگر نه تعدد واجب لازم آید . وممکن نبود نیز که لازم آید که معلول واجب بود ومقدم برین صادر اول. پس این ممکن صادر اول بود ، نه آنکه فرض کردیم . هذا خلف .

پس واجب تام بود در فاعلیت، و اثر علت تامه از علت تخلف نکند ، چنانکه در نفی اولویت خارجی از فلاسفه نقل کردیم .

وایضا گویند: اگر واجب الوجود موجود باشد، وهیچ نباشد ، پس از آنکه موجوی پدیدآید ؛ آیا تغیّری درحال‌وجودآن موجودواجب را پدید آید یا نه ؟ اگر هیچ تغیّری پدید نیاید ، پس واجب همان است درحال وجود . وآن حدوث عالم که پیش از آن بود ، وچون پیش از آن با عدم عالم جمع بود ، مشخص شد که علت عالم نبود . پس الحال که حال حدوث است عالم بی علت یافت شده باشد واین محال بود ، که عالم ممکن است ، و هیچ ممکن بی علت یافت نشود .

واگر نحو تغیّری خواه حقیقی وخواه خواه اعتباری در ذات واجب پدید آید ،لازم آید که واجب الوجود محلّ حوادث باشد . و هر محلّ حوداث حادث باشد نزد آنکه گفت : عالم پدید آمد بعد مالم یکن .

وایضاً فی نفسه محال باشد قطع نظر از جدل .

و ایضاً آن تغیر به زوال چیزی نباشد ، که هیچ نیست الاّ ذات واجب واحد بحت ، وآن را زوال محال است ، پس به حدوث امری بود . و این امر چون در ذات واجب است که ذات واجب علت است . و نشاید که قایم بود به‌ذات واجب ، که واجب ازقوة وانفعال مبرّا است ، و نشاید که قایم به ذات بود ، که تغییر در ذات واجب نخواهد بود . و نشاید که واجب الوجودی بود که حادث شده است .

وایضاً برین تقدیر به ذات خدا قائم نتواند بود که واجب الوجود مستغنی مطلق است . و تعدد واجب نیزلازم آید . پس پیدا شد که نشاید که واجب‌الوجود

باشد، وهیچ نباشد درخارج، بلکه واجب باشد، وعالم درمرتبهٔ او نباشد.

وایضاً اگر عدمی بر عالم سابق بود به حسب خارج، از دو بیرون نتواند: یا بعد از [۲۴پ] وجود عالم آن عدم رفع نشود، و این خود معیّت باشد با واجب. وایضاً عدم رفع نتواندشد، که عالم چون موجود شود در حدّ لاحق موجود شود، و عدم سابق بود. واگر رفع نشود، پس با وجود جمع نباشد. چه هر دو قضیّه متّحد با موضوع ومحمول ومکان و سایر شروط چنانکه معتبر باشد (۱۳۲) در تناقض گاهی راست آیدکه سلب درحدّی بود و وجود درحدی. وعالم نیست صادق است، وعالم هست نیز صادق است. و این دو قضیه گاهی هر دو راست باشد که نیست دیروز بود، و هست امروز. پس این عدم و وجود زمانی بود که عدم در حدی بود، و وجود درحدی.

و زمان پیش از وجود عالم نتواند بود، از جهت آنکه پیش از عالم فرض کرده‌ایم، واین محال بود که زمان خود عالم است.

و نیز زمان موهوم نتواند بود، که موهوم دو گونه بود: یا آن موهوم را منشأ انتزاع باشد و یا (۶۴) نباشد، بلکه محض فرض و هم باشد، چون انیاب اغوال. پس آن زمان اگر موجود باشد، خلف لازم آید، و اگر موهوم باشد؛ موهوم نفس امری نتواند بود، که موهوم نفس امر را منشأ انتزاع خارجی باید. وچون در خارج هیچ نیست الاّ ذات واجب الوجود، و زمان عبارت است از امتداد؛ از ذات واجب منتزع شد، که واجب الوجود ممتد نباشد، نه‌در خارج و نه در نفس امر،

وایضاً مقرر شد که از واجب به حسب نفس امر هیچ منتزع نشود، که اورا کثرت نفس امری نباشد، و از عدم محض نیز منتزع نتواند شد، که عدم محض نباشد الاّ لاشیء مطلق و نیستی صرف، و از نیستی صرف هیچ منتزع نتواند شد،

۶۴ ـ م «و» ندارد.

و دیگر چیزی نیست. پس زمان سابق بر عالم محض تو هم باشد، و هیچ حدی و حدودی و اعتباری نداشته باشد.

و اما مناقضهٔ متکلمان با فلاسفه در باب حدوث ذاتی، چنان است که متکلمان دو طایفه اند، و هر یك به نوعی تفصّی از گفتار فلاسفه جسته‌اند.

اما اشاعره چنین گویند که: این بر اصول ما درست نیاید، چه اولویت خارجی جایز باشد، و چیزی به وجوب موجود نشود تا تخلف معلول از علت تامّه محال باشد، بلکه تخلّف جایز باشد. و نیز صفات واجب الوجود زاید است بر ذات، و ممکن است وقدیم. و ممکن قدیم را احتیاج به علت نیست، که امکان به شرط حدوث علّتِ احتیاج (۲۵ر) به علت است، نه اصل امکان. و این التزام از جهت آن کنند تا قدح نتوان کرد در صفات واجب، و گویند که: واجب نتواند بود، که تعدّد واجب را محال دانند. و ممکن اگر باشد، علّتش واجب است. پس باید که بی قدرت قدرت ایجاد کند، و بی علم علم. و این را محال دانند.

و این سخن بر اصول فلسفی نیز راست نباشد، که قابل و فاعل یکی باشد، لاجرم گویند: ممکن قدیم علت نخواهد.

و بعضی گویند که: صفات واجب نه عین است و نه غیر. و این نیست الاّ اضحوکه. و گویند واجب را کثرت [۱۳۳] اعتباری بود، و فاعل مختار دانند، به این معنی که صحیح است فعل و ترك، نه به این معنی که نظر به ذات صحّت فعل و ترك باشد. این مجمع علیه است. بلکه به وجوب مطلقا قایل نیستند: نه به وجوب طبایعی و نه به وجوب خاص و نه به وجوب که حکیم قایل است.

تفصیل این سخن چنان است که ایجاب را سه معنی است:

اول ایجاب طبایعی، و این خدای را محال است به اتفاق طوایف.

و یکی ایجاب به معنی لزوم مشیّت در ازل، بلکه عینیت مشیّت.

و یکی لزوم بعد از اراده، هر چند اراده لازم نباشد.

واین‌مذهب معتزلی‌است ، پس نزاع نباشد الاّ در لزوم مقدم:«ان‌شاءفعل» که حکماء گویند : « لکن شاء فی الأزل بالارادة القدیمة التی هی عین الذات » ، و معتزلی گوید : « لکن لم یشأ ، یعنی لم یتعلق الارادة القدیمة بحدوثه فی الأزل». چه معتزلی نیز اراده را عین داند ، پس به ضرورت تعلّق را حادث داند،(۶۵) به‌این معنی که از ازل تعلق گرفت اراده به حدوث در لا ازل (۶۶) . و این خود مستلزم نزاع است در قدم وحدوث .

پس پیش اشعری واجب الوجوب مختار باشد ، وهرچه خواهد کند بی‌وجوب ولزوم در مرتبه‌ای از مراتب ، و نترسند که اگر در مرتبه‌ای از مراتب وجوبی بود عجز لازم آید .

یکی از فضلاء گفت که: درقدرت نیز خلاف میان متکلمین و حکماء نیست، که هر دو درمرتبهٔ ذات به صحت فعل وترك قایلند ، و بعد از اراده واجب دانند . وغافل افتاد از لزوم مقدم شرطیه « إن شاء فعل » که حکیم به لزوم مقدّم شرطیّهٔ « إن شاء فعل » قایل‌است . وهیچ یك از اهل ملل قایل نیستند .

و اما معتزلی گوید: اراده عین ذات است ، امّا تعلّق گرفته ارادهٔ ازلی که در لا ازل عالم‌موجود شود . وچون وقت تعلّق [۲۵پ] آید ، عالم به ضرورت پدید آید . و این نه عجز باشد ، بلکه عجز آن بود که واجب الوجود اراده کند ، و مراد از ارادهٔ او تخلف کند .

و این بر اشعری چون لازم آید گویند : عادة الله جاری شده است که هیچ چیز از اراده خداتخلف نکند . وخدا این عادت وسایر عادات بی مرجحی اختیار کرده . و معتزلی که تعلق را حادث داند به آن معنی که گذشت مرجحی پیدا

۶۵ـ م : دانند .

۶۶ـ م : در ازل .

کند، چه او ترجیح بلا مرجح را [۶۷] جایز نداند، و گوید: مرجح علم به اصلح باشد، که اصلح بـه حال نظام جملی این باشد که در لا ازل پیدا شود.

و معتزلی در بسیار از اصول با فلاسفه مشارك باشند.

و بعضی از معتزله ارادهٔ خدا را حادث دانند، و به تسلسل در اراده (۱۳۴) قائل شوند. و نفهمند که خود در کتابها نویسند که :محل حوادث حادث است، و حدوث اجسام از اینجا اثبات کرده‌اند.

و باری [۶۸] دیگـر گویند: واجب محلّ ارادات حـادثه [۶۹] است. پس برایشان لازم آید حدوث‌واجب. واین خلف است.

وحکیم و اشعری علم به اصلح‌را قبول ندارند، و گویند. این موقوف باشد براینکه افعال الهی معلل به غرض باشد، و افعال الهی معلل به غرض نیست. که اگر معلل [۷۰] بود به غرض، استکمال واجب الوجود [۷۱] لازم آید.

و معتزلی گوید: افعال خدا معلل به غرض است. و اگر نه، خدا فعل عبث کند. وعبث قبیح باشد.

وحکایت استکمال درست نیست، چه شاید غرض به عباد راجع شود، نه به واجب، تا استکمال لازم آید.

فلسفی واشعری گویند: اینکه گفتند [۷۲]: عبث لازم آید [۷۳]، مراد به

۶۷ـ ر «را» ندارد.

۶۸ـ ر: بار.

۶۹ـ م: اراده حادث.

۷۰ـ م «به غرض باشد ... معلل» ندارد.

۷۱ـ و «واجب الوجود» ندارد.

۷۲ـ م: گفته‌اند.

۷۳ـ م «آید» ندارد.

عبث اگر آن باشد که اثر بر آن مترتب نشود ، لانسلّم که : خدا عبث کند به این معنی . واگر آن باشد که نفع فاعل منظور نباشد ، اعم ازینکه نفع مترتب شود یا نشود ، لانسلّم که قبیح باشد .

وایضاً فلسفی این سخن را که : فلان قبیح است و فلان حسن ، جزء قیاس خود نکند ، تا برهان بر وقوع یا بر نفیش نباشد .

و اینکه معتزلی گوید استکمال لازم نیاید ، غلط است ، چه هر چه غایت فعل الهی است که بر فعل مترتب شود ، باید که خدا را مطلوب باشد لذاته ، که اگر مطلوب لذاته نباشد ، علت ترجیح باید که منتهی‌شود به آنچه مطلوب باشد لذاته [۷۴] . وهیچ چیز خدا را مطلوب لذاته نتواند بود . بلکه (۲۶ر) اگر مطلوب باشد از جهت نفع غیر باشد . ونشاید که این نفع غیر را از آن رو که نفع غیر است خواهد لذاته ، بلکه ازین جهت باشد که خیر است وفیض است . و این خود معنی عدم تعلق به غرض‌است . پس‌غرض تا به ذات فاعل نرسد مطلوب فاعل نباشد بالذات .

وایضاً غرض ایجاد عالم کل من حیث‌الکل از برای چه نفع تواند بود [۷۵] که در آن وقت موجودی نبود که عالم به‌او نفع دهد . و نشاید که گویند : ایجاد از جهت نفع بعضی به‌بعضی‌است [۷۶] ، چه‌اگر این ایجاد نبودی این نفع‌نیز نبایستی. پس این سبب ضرورت وجود نشود . و این بیّن است . پس اول ایجاد البته به فیض باشد .

پس معتزلی که گوید کل افعال معلل به غرض است غلط باشد ، که بعضی افعال معلل به غرض نیست . و این سلب جزئی نقیض ایجاب کلی مطلوب

۷۴- م «لذاته» ندارد .

۷۵- م : خواهد شد .

۷۶- م : بعضی است بی بعضی .

معتزلی بـود .

و نشاید که گویند : عالم قابل وجود ازلی نبود ، لهذا در لا ازل حادث نشد. و عدمی سابق افتاد ، هر چند واجب الوجود علت تامّه است . اما چون ممکن آن باشد که نحو وجودی او را ممکن بود ، و نحو وجودی که عالم را ممکن بود همین وجود (۱۳۵) لا ازلی است ،ووجود ازلی محال . واین سخن‌را یکی‌ازدانایان [۷۷] درین [۷۸] اوان گفت . و درحقیقت این سخن از غزالی است کـه در جـواب عمرخیام گفت ، وقتی که عمردرجواب طلب مرجحات مناطق افلاك گفت که‌شاید که از مقتضیات نظام جملی بود. غزالی گفت که : شاید که حدوث عالم نیز از مقتضیات نظام جملی بود .

و این سخن از آن گفت که پیش از طلب مرجحات مناطق افلاك بحث در قدم وحدوث می‌رفت . لیکن این دانا به‌خود نسبت داده .

و تفصّی به‌این‌طریق ازسخن حکماء خوب نیست ، چه درین وقت سدّ اثبات قدرت میشود ، که گوینده‌ای را رسد که گوید : هر گاه عالم قابل وجود ازلی نباشد وحادث ، این حدوث جمع آیدبا اینکه خدا موجب به ایجاب طبایعی بود ، ومطلق شعور نداشته باشد ، وعالم از وتخلف کرده باشد به سبب عدم قابلیّت و امکان . وایشان قدرت را اثبات نتوانند کرد تا حدوث ثابت نشود ، که گفته است محقق‌طوسی رضوان‌الله‌علیه (۲۶پ) : « وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب » .

و نشاید که گویند این را بر سبیل منع گوید بر دلیل حکیم ، و تواند بود که مانع را احتمال اعتقاد نبود . اما چون دلیل سد آن احتمال نکرده باشد، منع توان کرد . چرا که‌مانع را ازین [۷۹] منع غرض [۸۰] تفصّی بود ازمفسده‌ای

۷۷– مراد میر محمد باقر است ، اعلی الله درجته (هامش) .

۷۸– م «درین» ندارد .

۷۹– م : از آن .

۸۰– م « غرض » ندارد .

که حکیم بر[۸۱] حدوث گوید، یعنی تخلف از موجب تامّ. واین تفصّی گاهی درست باشد که به اعتقاد متکلّم جمع آید، یعنی بنای قدرت بر آن توان نهاد. وبنای اثبات برچنین احتمالی نتوان نهاد.

ما حصل گفتار اینکه: آن دانا تفصّی از شبهۀ قدم که فلسفی ایراد کرده به این عنوان جسته که شاید عالم قابل وجود ازلی نباشد، و به همین سبب تخلّف کرده باشد از واجب. و این سخن راست نیست، چه بنابراین اثبات قدرت بنابر مذهب متکلّم که عبارت است از صحت فعل و ترك نمی‌شود. چه بر تقدیر عدم قابلیّت جایز است که عالم از واجب تخلف کرده باشد، و در حال تاثیر واجب به ایجاب در وتاثیر کند. پس اینکه گفته اند: «وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب» غلط خواهد بود، ومتکلم را دیگر راهی نیست برانبات آن قدرت که مطلوب اواست. وچون این مقدمه «وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب» پیش این دانا مسلم است، بنای (۱۳۶) دفع این احتمال برین توان نهاد که دفع منع به جدل جایز است، چنانکه به «کتاب برهان» مقرر است.

و ایضا بنابرین احتمال تعریف ایجاب به امتناع انفکاك و اختیار به امکان منتقض میشود طرداً وعکساً، که تواند بود که انفکاك باشد وفاعل مختار نباشد، بل موجب بود درحال تأثیر.

واین مرد دانا گوید: من از طریقی دیگر اثبات توانم کرد؛ که آن طریق اجماع ملّیین است.

و این سخن راست نباشد. که نبوّت ثابت نشود، الاّ پس از آنکه واجب فاعل مختار باشد. که اگر فاعل موجب بود، شاید که اظهار معجزه بر یدکاذب کند که اختیار دفع آن ندارد. و دیگر هرماده که مستعد شود، واجب بود که صورتش موجود شود. پس اگر کسی علمی دراستعداد مواد داشته باشد که آنها

۸۱- م : از

را مستعدّ کند، وافعال غریب از و ظاهر شود؛ فاعل موجب را واجب بود هر مستعدّی را صورتی بخشد درخور استعدادش. و اینکه گویند: «چون پیش معجزه نماید، عقل حکم کند که صادقاست.وپس (۲۷ر) ازین اثبات واجب نیز ازسخن او توان کرد»، غلط است، چه این مسئله محل نزاع است که: آیا اظهار معجزه برید کاذب جایز است یا نه. پس بدیهی نبود لزوم صدق هرمعجزه را.

غرض از دراز کردن سخن اینست که متکلّمان سالها ریاضت کشیدند، و اصلها وضع کرده‌اند، وهراصلی بجای خود گذاشتند، وحدوث عالم موافق اصول خود بیان کردند، واثبات واجب وصفات وسایر مسائل دینی کردند.

پس از آن گروهی پدید آمدند، وبعضی از آن اصول را فاسد کردند، و عالم را اعم از جسمانی تجویز کردند، و به همان دلیل حرکت و سکون اثبات حدوث عالم کردند، ونتوانستند، که حکم خاص بر تقدیر صحت به عام سرایت نکند، پس مستند شدند به شرع، و دور لازم آوردند برخود.

وبعضی دیگر پیشتر آمدند، وبه‌جمیع اصول فلاسفه اقرار کردند، وفلسفه و کلام بهم خلط کردند. و غرض هیچ یك ندانستند که هراصل را متکلمان پیشین چرا وضع کردند، وبچه کار آید. وترتیب اصول بگردانیدند، و بعد از آنکه به تمامی اصول فلسفی تصدیق کردند، گفتند که: عالم درمتن واقع حادث است. ومتکلّمان پیشین را کم خرد گفتند. که همه بقّال وعلاّف بودند، و از دانش بهره ای (۱۳۷) نداشتند. و ندانستند که این اصول را چون یکی باطل کنی، با آنکه نتوان، صد محال لازم آید وهزار مفسده، که نتوان به‌آن تصدیق کرد.

و بعضی دیگر تازه تر آمدند که هیچ غرض نداشته باشند از خواندن کتابها، ومطلق معنی از آن نفهمند، و به جز لفظ هیچ در خاطر نداشته باشند، و دراصل ندانند که‌خواندن یعنی‌چه، وبه چه‌کار آید، و گمان برند که‌خواندن کتابها چون یاد گرفتن افسانه ها است از قصهٔ حمزه و غیر آن که باهم بستند.

واگر به ندرت بحث علمی کنند؛ گویند فلان ملا چنین گفته، و فلانی چنان بحث با او دارد، و دیگری چنین حاشیه بنوشت [۸۲]، و بر هرزهٔ او چندین فزود، تا به حدّی رسید که مدام مسایل فلسفه را در کتابهای عربیّت مطالعه کنند، و عربیّت را از نحو وصرف واشتقاق وعروض در کتابهای کلامی، و منطق را در اکرات ومجسطی [۸۳]. و مطلق تأمل نکنند در صحت و فساد مسائل (۲۷ب) و تصدیق به‌هیچ‌نداشته باشند، ومدام تفاخر کنند که‌فلانی را چه حدّ است که برما سخن تمام تواند کرد، و اگر همه بدیهی اولی باشد که ما چندین حواشی و معلّقات وقیود فلان کتاب خوانديم.

واگر کسی گوید که فکرمسائل دینی بهتر باشد ازاین نقلها که فلان چنین گفت‌ودیگری‌چنان،واین نقل‌وقصّه‌بی‌تصدیق بکار نیاید؛ گویند که‌فلانی‌اسم کتابها خوب می‌داند، ونام حکماء و متکلّمان از بر کرده، و یك صفحه به دقّت نتواند ساخت، وحاشیه ها که ما به سی سال وچهل سال مطالعه کرده‌ایم، ونحوها، که در «شرح‌مطالع» خوانده‌ایم ندیده است، و پیش کسی تردّد نکرده، و درمجالس قوّت منازعه و یارای مراتب سخن نقل کردن ندارد. پس گاهی تحمیق کنند، وگاهی تکفیر، و خود به هیچ تصدیق نداشته باشد [۸۴].

ربّنا افتح بیننا و بین‌قومنا بالحق. به‌هر حال اگر برین سخن‌بپیچیم، باشد که از مطلب دور افتیم.

و بباید دانست که فلاسفه را طریقی است دراثبات نبوت بر اصول وقواعد خود، نه به‌طریق‌متکلمین.واینکه ما گفتیم اگراختیار برمذهب متکلمین درواجب

۸۲ـ م: نوشت.

۸۳ـ م «و» ندارد.

۸۴ـ درصناعیهٔ میر فندرسکی،باب اندر قسم چهارم ازین دوازده پیشه (ص ۱۶–۲۲ چاپ ۱۲۶۷) چنین درد دلهایی هست.

الوجود نباشد اثبات نبوت نتوان کرد ، بنابر اسلوب متکلّمان بود ، و ایشان نگویند که : اثبات نبوت به اظهار خارق عادت مقرون به تحدی شود . و اگر ، نه ، اظهار معجزه برید کاذب لازم (۱۳۸) آید . و این قبیح است . چه این براصول ایشان درست نباشد ؛ چنانچه گذشت .

بلکه فرق میان سحر واعجاز بیان کنند ، ومعنی منامات والهامات ومقامات انبیاء و اولیاء به تفصیل گویند ، واثبات فضیلت نبیّ کنند بر سایر خلق که کتابهای ایشان پر است از « فصل فی النبوة ، فصل في الامامة » .

ارسطوطالیس گوید : هر که انقیاد واطاعت نکند شرع پیغمبر خود را ، او را ازحکمت بهره‌نخواهد بود.ما این‌سخنان را درمقام خود با استشهاد از کتابهای فلاسفه بیاوریم ، إن شاء الله العزیز .

وابداع پیش فلاسفه وجود باشد « بعد مالم یکن فی طباع ذاته أن یکون موجوداً ، » و اینست معنی‌حدوث ذاتی . و اگر درزمانی حادث شود چون حوادث یومی خلق گویند . و بعضی مبدعات را (۲۸ر) عالم امر گویند ، و هم مبدعات را غیب، وخلایق را شهادت، وهم مبدعات را جبروت ، وخلایق را ملکوت . و این اصطلاحات متصوفه بود .

و امّا کیفیّت صدور نظام پیش‌فلسفی ، چنان‌است که گویند : چون واجب الوجود واحد بحت بسیط است ، و او را کثرت نیست ، به هیچ وجه، منشأ کثرت نشود فی‌ذاته . و این چنان است که هرچیز که منشأ دوذات مباین شود درخارج، البته حیثیّت اسناد هریك به ذات علت متمیّز بود از حیثیّت استناد دیگری . که اگر به‌یك اعتباری بودی ، این هر دویکی بودی . و این بیّن است . چه بدیهی است که لااقل صدور متعدد باعث کثرت اعتباری علت میشود .

پس از واجب صادر نشود اولا الا ذات بسیط . و این ذات را شاید که‌لوازم بود که به تحلیل عقلی از اوجداتوان کرد . و این چنان‌است که در ذات واجب

الوجود هیچ قوت انفعالی نباشد، که به آن قوّت صورتی قبول کند. و او قوّت فعلی محض است، از آن روی که فعلیّت مطلقه است، و وجود حقیقی، که نفس ذات او مانع است از بطلان ولاشیئیّت، وبه‌هیچ‌وجه بطلان ولا شیئیّت قرین ذات او نبود. و بیان این بیاید پس از ین.

و چون فعلیّت مطلق بود، و وجود بحت، که هیچ قبول نتواند کرد. که هرچه چیزی قبول کند، البتّه توانایی قبول آن چیز داشته باشد، و آن چیز را در مرتبهٔ ذات نداشته (۱۳۹) باشد. و اگر نه، قابل آن نخواهد بود. بلکه‌آن چیز ذاتی وضروری خواهد بود. وقابلیت معنیش اینست که نباشد، وتواند بود. پس رسید که واجب الوجود مطلقا موضوع فعل نشود، و هیچ اثری قبول نکند.

و پس از واجب ذات عقل باشد، و ذات عقل من حیث الذات قبول کند اثر واجب را که صورت عقلی باشد. و این صورت نه جزء خارجی عقل باشد، بلکه در عقل منحل شود به قابل‌وجودی و وجودی، و از ذات عقلی در مرتبهٔ عقلی قوّت منتزع شود. واین جاست قوّت وامکان. که امکان نبود الا به اعتبار قوّت قابله، که آن قوّت انیّت عقلی است. و درین مرتبه و صورت که گوییم آن چیزی خواهیم که شیء به آن بالفعل باشد. و این به واسطهٔ پیروی الفاظ فلاسفه آوردیم چنانکه موضوع را.

و پس ازعقل ذات نفس(۲۸پ) باشد، به‌این نحو که عقل اثر واجب‌الوجود به واسطهٔ صورت عقلی رساند نفس را، که نفس‌را در موضوع فعل خود که طبیعت است پیدا کند، که نفس به رویی با طبع بود و رویی با عقل، چنانکه‌عقل‌به رویی با نفس بود و به رویی با واجب الوجود.

و اثر واجب الوجود به واسطهٔ عقل و نفس به طبع رسد که صورت طبیعی پیدا کند در موضوع فعل نفس که جسم مطلق است، یعنی جسم مطلق که بالفعل جسم است موضوع صورت طبیعی است که صورت قبول کند ازنفس طبیعت، و به

رویی با جسم مطلق ، و به رویی با نفس باشد .

و عقل و نفس وطبیعت اثر واجب الوجود رسانند به جسم مطلق ، یعنی جسم مطلق پدید آید به قوّت هیولی که اثر طبیعت که صورت جسم است در هیولی پدید آید .

و صورت و طبیعت و نفس و عقل رسانند اثر واجب به قوت انفعالی محض درموضوع آن قوّه ، یعنی عدم محض .

معنی این سخن آنست که از هیولی موجودی فروتر ملاحظه نتوان کرد، و پس ازاو عدم محض بود . ومدام هیولی را سبب وجود صورت باشد،ومقوّم او ، نه علّت مباین الذات باشد که معلول را موجود کند ، و معلول از اوجدا باشد.(۸۵) و صورت را طبیعت ، و طبیعت را نفس ، و نفس را عقل . به این معنی که تا(۸۶) عقل واسطه نشود میان واجب ، اثرواجب وفیض او نرساند به نفس، وتانفس واسطه نشود ، اثر نرساندبه طبع ؛ و تا طبع واسطه نشود ، اثر نرساندبه صورت؛وتا صورت واسطه نشود ، اثر نرساند(۸۷) بهَ هیولی ،

وایضاً هیولی موجودی بود بالقوة محض که در و هیچ فعلیت نبود . لهذا قبول هرصورت کند . وچون بالقوة محض باشد (۱۴۰) او را موضوع موجودمحال باشد ، که هر موجود مرتبهٔ فعلیت هیولی بود . و هرچه مرتبهٔ فعلیت بود ، چیزی را مادّهٔ آن چیز نتواند بود ، که مادّه « ما به الشیء بالقوة » است . پس آنچه هیولی به آن بالقوّة استعدم محض خواهد بود ، که از ضعف وجود مرتبهٔ فعلیت هیچ موجودی نباشد . بلکه چون عقل او را تحلیل کند ، به بالقوة محض و بهقوهٔ انفعالی محض تحلیل کند ، و نهایت فعلیت که او را به آن منحلّ کند مستعدّ

۸۵– م : بود .

۸۶– م : با .

۸۷– م «به طبع ... نرساند » بدارد .

است ، وقابل بالاطلاق . (۲۹ر)

قال الشیخ ابوعلی بن سینا فی المقالة الاولی من الهیئات «الشفاء»[۸۸] : « فنقول: إنّ جوهر الهیولی و کونها بالفعل هیولی لیس شیئاً آخر ، إلاّ أنّه جوهر مستعدّ لکذا. والجوهریة التی لها لیست بجعلها بالفعل شیئاً من الاشیاء ، بل تعدّها لأن یکون بالفعل شیئاً بالصورة . ولیس معنی جوهریتها الاّ أنّها أمر لیس فی موضوع بالقوّة. فالاثبات هیهنا هو أنّه أمر، وامّا انّه لیس فی موضوع فهو سلب . و أنّه أمر ، لیس یلزم منه أن یکون شیئاً معیّناً بالفعل . لأنّ هذا عامّ . ولا یصیر الشیء بالفعل شیئاً بالأمر العامّ ، مالم یکن له فصل یخصّه. وفصله أنّه مستعدّ لکلّ شیء . فصورته التی یظنّ له هی أنّه مستعدّ قابل . فاذن لیس هیهنا حقیقة الهیولی یکون بها بالفعل ، وحقیقة أخری بالقوّة ، الاّ أن تطرأ علیه حقیقة من خارج . فیصیر بذلك بالفعل » .

پس هیولی اضعف وجودات بود ، واشدّ مراتب قوت ، که بالقوة بود هر فعلیتی را . و عقل نتواند وجود او را موضوعی در ذهن نماید ، الاّ عدم مطلق . و مراد به موضوع درین سخنان ارسطوطالیس همانا امری بود که ذات موجود به آن امر در آن مرتبه قابل بود . که موضوع به این معنی همهٔ موجودات راسوای واجب تواند بود . که هر چیز امری از ذات خود نداشته باشد ، وبه آن چیز رسد .البته اوراقوّت قبول آن امر باشد . وپس از آن صورت جسمی بود که جسم مطلق به آن بالفعل جسم مطلق شود که هیولی موضوع شود صورت را ، وبه صورت بالفعل باشد . وجسم مطلق متحصّل گردد. وجسم مطلق که هیولی مصوّر است موضوع شود طبیعت را، وجسم منوّع پدید آید . وجسم منوّع موضوع شود نفس را ، و جسم متنفس پدید آید . وجسم متنفس موجود بالفعل قبول کند صورت تمامی عالم را که عقل است .

۸۸- درمقاله ۲ فصل ۲ ص ۶۷ چاپ مصر همین هست واندکی با آنچه در اینجا آمده است جدایی دارد . درتحصیل (ص ۳۳۱) نیز نزدیك به همین مطلب هست .

وهر يك ازينها (۱۴۱) با ديگری پيوسته باشد ، وهريك ديگر را لازم بود .

ارسطو طاليس گفت : اگراز عقل گرفته فرود آيند ، اين طريق را اعرف عند العقل گويند . و اگراز هيولی بروند ، اعرف عندالحس . كه عقل به‌واسطهٔ حس اوّلا از اشخاص متعدده به حقايق نوعی انتقال كند، و كذلك ازجنس به‌جنس تا به جنس الاجناس . و كذلك تابه وجود مطلق رسد . واز مفهوم هستی كه‌اورا (۲۹ پ) حدّ نيست و عام است ، پيدا كنند حقيقت وجودی را . و ذات مانع از بطلان و لاشيئيت و هر صورت محسوس چون به جليديه آيد نحو [ی] مادّيت بگذارد . و چون به حس مشترك و خيال رسد نحوی ديگر . تا آنگاه كه مطلقا مخلوط نباشد به ماده ، و با عقل‌پيوندد. چون غذاء بدن را كه درهرجائی ازمعده كبد و عروق و جلد دفع فضولی شود ، و آنكه قابل باشد به تن انسان رسد .

< بحث تفصيلی در بارهٔ اثبات هيولی >

چون سخن بدينجا رسيد خواستند دوستان ما كه بحث هيولی به تفصيلی اتمّ ازين نوشته شود ، هر چند درين كتاب ما را ضرور نيست بيان اين مطلب . پس ما را مقدمه‌ای بايد بيان كرد ، چنانكه از كتابهای ايشان فهميده‌ايم . تااگر آن مقدمه مقبول افتد ، هيولی هم مقبول باشد . و اگرنه ، هيولی‌ثابت‌نشود ازاين طريق . پس گوييم : هر چيز كه در خارج اثر موجود بر آن مترتب شود موجود باشد . و اين ترتّب اثر كه درين مقام گوييم اعمّ از قبول وفعل باشد . چه غرض اينست كه گوييم آنچه‌درظرف‌خارج‌قبول كندامری‌را خارجی خود درخارج‌باشد. واين درممكن كه قبول وجود كرده‌است‌جاری نباشد ، كه‌اين‌قبول كه اينجا گوييم نه آن قبول باشد درمعنی . چه قبول ممكن معينش اين نباشد كه ممكن بود ، و اثر قبول كند . يعنی امری موجود خارجی لاحق او شود ، چون سياهی وسفيدی وساير اعراض خارجيه وصور . بل اثر نباشد آنجا الا نفس ذات ممكن ، و وجود

در خارج نباشد. بل چون ذات ممکن متعلّق جعل شود، منشأ اثر هستی باشد. و این اثر که نفس ماهیّت ممکن است ماده و موضوعی ضرور ندارد در خارج، از آن رو که ممکن است، چه این سخن که هرچه در خارج اثر موجود بر آن مترتب شود موجوداست لازم ندارد، و این مقدمه را که هراثروجود را ماده باید. بل لازم این سخن این باشد که بعض موجودات‌را درخارج اثر وجود مترتب شود که عکس مطلوب است. وهم لازم باشد که هرچه موجود نباشد اثر وجود بر آن مترتب نشود. که عکس نقیض مطلوب است.

بیان این (۱۴۲) مطلب چنان است که هرچه که مثلا درخارج قبول کند چیزی را، یعنی امر خارجی متأصّل برو طاری شود، اگرخود درخارج نباشد؛ آن امر خارجی بر معدوم طاری خواهد بود، وهیچ معدوم را امری طاری نتواند شد در خارج، پس موجود باشد. (۳۰ر)

و موجودات دو گونه بود:

یکی آنکه خود در خارج بوده باشد به وجود اصیل، [۸۹] چون زید و عمر و.

و یکی آنکه ازموجود خارجی منتزع شود.

وآنکه ازموجود خارجی منتزع شود، یکی نسبتی بود، چنانکه گویند: چهار ضعف دواست ونصف هشت و ثلث دوازده. و این احکام به حسب حال خارج باشد، و از نفس چهار منتزع شود باملاحظهٔ او با امری دیگر. لیکن این حالت سبب تکثر ذات چهار نباشد درخارج که به محض‌اعتباراست. وآنچه برین‌مترتب شود از آن رو که این امر اعتباری‌است همه‌چنین اعتباری باشد، مگرآنکه امر بر نفس چهار مترتب شود، و با این امر اعتباری صحابت داشته باشد، و ما را به غلط اندازد که مگر این امر اصیل مترتّب شد برین امر اعتباری. و این حکم

۸۹- م: اصیلی.

از آنست که برین اعتباری،[۹۰] از آن روی[۹۱] که امر اعتباری‌است ، اگروجود اصلی مترتب شود ، و حال آنکه وجود اصیل درخارج باشد بی اعتبار ما . و این حالت اعتباری چهار را به‌اعتبار ما[۹۲] بود ، نه به ذات خود . و چون به ذات خود و اماند هیچ نباشد . پس بی‌اعتبار ما آن امر اصیل موجود نباشد . وما گفتیم امر اصیل است ، هذا خلف .

قسمی دیگر از اعتبارات آن باشد که از نفس ذات امر منتزع شود بی ملاحظهٔ چیزی‌دیگر، چون وحدت از زید و کثرت‌از لشکر، که نه به‌سبب منتزع شود ، بل نظر به ذات خارجی کرده منتزع شود .

ما قسم اول از اعتباری را اعتباری محض و اعتباری صرف گوییم ، و دویم را اعتباری اصیل گوییم .

پس گوییم: اعتباری‌اصیل‌را دوملاحظه باشد : یکی‌ملاحظهٔ مفهوم او،وبه‌این اعتبار در خارج نباشد . و یکی ملاحظهٔ منشأ انتزاع او ، و به این اعتبار در خارج‌است ، به‌این معنی که منشأ انتزاع دارد . پس گوییم: منشأ انتزاع اعتباری اصیل باید که در خارج وفی نفسه به حیثیتی باشد که این اعتباری از و منتزع شود ، چنانکه‌وحدت از زید و کثرت از لشکر که هر یك از دیگری منتزع نشود به واسطهٔ خصوصیتی که درین دواست .

پس‌ازین‌گوییم که : هر(۱۴۳) چیزی که[۹۳] اثری متاصّل چون صورتی و عرض‌انضمامی‌درخارج قبول کند،البته قوهٔقبول آن عرض وآن صورت داشته‌باشد ، وآن‌قوت قبول درخارج موجود باشد ، نه[۹۴] وجود امور (۳۰پ)اعتباریهٔ صرف.

۹۰- م « واین حکم .... اعتباری » ندارد .

۹۱- م : دو .

۹۲- م «ما» ندارد وپشتی هم دارد « بی‌اعتبار او » .

۹۳- م : که هر چیز که .

۹۴- م «چون» ندارد .

چه‌آن امر این عارض خارجی را بی اعتبارما قبول کرده است ، و نشاید که‌چون اعتباری اصیل باشد . مگر آنکه معروض آن اعتباری منتزع منه او قبول کرده باشد ، چه اعتباری خود در خارج نیست .

پس حال ازدو بیرون نباشد : یا منتزع منه را ذات در خارج وحدانی بود ، یا متکثّر باشد .

اگر حیث و حیث درخارج بود ؛ به وجود اصیل منتزع منه قبول کند در خارج ، به واسطهٔ حیث و حیث خارجی ، که حیث وحیث اعتباری به آن سبب منتزع است .

و اگر حیث وحیث خارجی نباشد ؛ به وجود اصیل [۹۵] درخارج ، بل ذات واحد بود ، چون ذات عقل ، و حیث و حیث اعتباری بود . و پس قبول موجود متاصّل چون صورتی وعرضی چون سواد وبیاض و سایر اعراض خارجیه نکند ، که موجود خارجی را معدوم خارجی حامل نباشد [۹۶] . و درین حال حیث وحیث درخارج معدوم است ، وبه انتزاع ماست ، و درخارج نیست الاذات‌وحدانی صرف ، وحیثیّت قبول در خارج معدوم است ، یعنی آن حیثیت که به آن قبول کند . و نشاید که معدوم خارجی قابل باشد موجود خارجی را ، نشاید که نقض کنند به عقل که مادر آن بحث دفع کنیم این سخن را ، و هماناپیش ازین اشاره کردیم .

قال بهمنیارفی کتاب «التحصیل» [۹۷] «واعلم أنّه‌قدیقال: إن‌الباب عدم الحایط، و الانسان عدم الفرس . وهذا العدم یکون فی الذهن بان یحضر الباب والانسان معا فی الذهن، فیقاس بینهما ، ویسلب احد هما عن الاخر ، و هو الایجاب و السلب . و العدم الذی لایکون بحسب الذهن فلا محالة له نحو من الوجود ، ولامحالة یکون

۹۵– م : اصیلی .

۹۶– م : باشد .

۹۷– ص ۳۱۵ چاپ تهران .

معنی عدمیا ، و لیس العدم المطلق ، بل عدم شیء من شأنه ان یکون له او لجنسه او لنوعه . ولکن لیس له بالفعل، علی ما سلف ذکره فی « قاطیغوریاس » . فانّ الفعل المطلق لایکون هو (۱۴۴) بعینه من حیث هو بالفعل عدم شیء آخر ، الاّ أن یکون فیه ترکیب . و نحن لانمنع هذا . فانّه یصح أن یکون حقیقة فیها اثنینیة و یکون من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة . وإذا قلنا « ا » بالقوة « ب »، فمعناه « ا » عدم شیء من شأنه أن یکون له « ب » ، او یکون هو « ب » ، ولابدّ أن یکون « ا » معنی عدمیاً ، کما ذکرناه . (۳۱ر) والجسم من حیث هو جسم له الصورة [۹۸] الجسمیّة، وهی شیء بالفعل ، ومن حیث هو مستعدّ لقبول السواد والبیاض والحرکة او غیر ذلك أیّ استعداد شئت فهو بالقوة . ولایکون الجسم من حیث هو بالقوة متحرك هو من حیث هو بالفعل متصل، بل شیئاً آخر » .

پس ازین گوییم : جسم در خارج قبول کند بالطبع صور واعراض را ، پس قابل صورت و اعراض باشد ، وهم بالفعل جسم است . وهیچ از آن رو که بالفعل است قبول نکند ، که قبول وفعل دو امرند متقابل ، پس او را حیثیت قوّتی باشد. و این حیثیّت اعتباری نباشد ، که در خارج موجود متأصل قبول کرده است . پس در خارج در جسم امری باشد که به آن امر بالقوة باشد در خارج .

پس جسم مؤلّف بود از دو امر که به یکی بالقوة باشد ، و به دیگری بالفعل ، و به آن قوت صور و اعراض قبول کند ، و به آن حیثیّت خارجی دیگر جسم بالفعل باشد .

پس گوییم : این قوّت یا حالّ در جسم باشد ، و یا محلّ جسم باشد ، یا مباین باشد . مباین نتواند بود ، که گفتیم جسم به واسطهٔ او اعراض قبول کند در خارج . پس یا محل باشد یا حالّ . حال نباشد، که هر حالّ لاحق امری شود از حیثیت قوهٔ قابلهٔ آن امر . پس جسم را قوّتی دیگر باید تا به آن قوّه قبول کند ، پس به

۹۸ ـ م : بصورة .

جایی منتهی نشود. پس ماند که محلّ باشد جسم بالفعل را، پس عرض نباشد. و اگر نه، جسم عرض خواهد بود، که جزء عرض به عرض قائم نباشد. و این خلف است. پس جوهری بود بالقوة. واین بالقوة که گوییم عرضی او نتواند بود، و اگر نه اورا قوّت قبول آن باید. پس ذاتی او بود. پس هیولی جوهری بود قابل ومستعد مطلق بالذات. (۱۴۵) ومطلق از آن گوییم که او را هیچ فعلیّت نباشد، که اگر فعلیّت بود، بافعلیت هیولي نبود، بل به قوّهٔ آن فعلیّت هیولی بود، که خود صورتي نیست، پس قابل مطلق بود بالذات.

طریقی دیگر براثبات این مطلب موقوف بر مقدمه ایست تا از راه حیثیات جدا شود، و اگر نه همان یکی کردند.

وآن چنانست که گوییم: تشخص خارجی ووحدت حقیقی خارجی متکافیان بالعدداند. واین بیّن است، که چندانکه وحدت درخارج پدید آید (۳۱پ)، به همان عدد تشخّص باشد، که هرشخص واحد بود، و مقول نباشد، وبر کثرت و کثیر نتواند بود، از آن رو که شخص است.

پس ازین گوییم: جسم متصل است، که لایتجزی [۹۹] باطل است. و این اتّصال یاذاتی جسم است، یالازم وجود خارجی جسم، که جسم خواهد بود که چون درخارج باشد، متصل وحدانی بود، از آن رو که رفع اتصال مستلزم رفع شخص باشد. چه اگر اتصال رفع شود، و شخص باقی بماند؛ لازم آید که وحدت وتشخّص متکافیان نباشند. واین بیّن است که وحدت دو جسم مجاور چون وحدت لشکر است واعتباری، نه آن وحدتی است که لازم شخص باشد. وچون گفتیم: تشخّص خارجی و وحدت خارجی متکافیان بالعددند، پس هر متصلی شخصی باشد در خارج، و دو متصل دو شخص باشد.

پس ازین گوییم: این شخص متصل را انفصال جایز است، که طاری شود،

۹۹- م: بلا یتجزی.

که مقداریست متصل . پس‌اوقابل انفصال‌است . واین متصل از آن روکه متصل است قابل انفصال نیست . چه‌اگر قابل انفصال بودی ، پس از طریان انفصال باقی بودی . و جسم متصل پس‌ازطریان انفصال تشخص‌باقی نباشد ، که گفتیم : تشخّص خارجی و وحدت خارجی متکافیان بالعددند . پس بعد از انفصال دو شخص باشد ، که دو وحدت دارد . و این پیدا شد که اتصال ذاتی است یا لازم وجود خارجی . و لازم وجود را که مبدأ ذات باشد اوائل فلاسفه‌ذاتی گویند . مارا همین بس‌است در اثبات ، و در کار نیست که گوییم : متصل ذاتی است ، یعنی جزء جسم است .

و اگر کسی تجویز کند که این دو متصل یك شخص اند ، پس تجویز تواند کرد که همهٔ اجسام عالم یك شخص اند ، چه تواند بود که روزی از هم جدا شده باشد . واین سفسطه است .

پس جسم اول که یك شخص بود معدوم شد ، و دو شخص پدید آمد ، که هرگز یك شخص دو شخص نباشد . پس با این دوشخص از کتم عدم پدیدآمدند، به این معنی که این دوشخص را هیچ ارتباط نباشدبا آن شخص اول ، یا نحوی از انحای (۱۴۶) ارتباط باشد . اول‌محال‌است ، چه بدیهه‌حاکم است که این‌دوشخص از کتم‌عدم پیدا نشد، (۳۲ر) ، و شخص اول معدوم بالمره نشد . پس پیدا شد که امری باشد با اشخاص صور درخارج که موجود بود به تعاقب اشخاص صورت . و این خود اشخاص صورت نباشد ، که شخص صورت معدوم شود به طریان انفصال. ومباین شخص نیز نباشد ، که‌بدیهه حاکم است که‌این شخص منعدم بالمرة نشد. و حالّ در شخص هم نباشد که حالّ نماند بافناء محلّ . پس محل باشد شخص صورت اتصالی را . پس جوهر بود ، که‌شخص صورت اتصالی جوهر است ، وحالّ چیزی نیست .

شنیدم که ارسطوطالیس به کتابی نوشت دلیل‌اثبات هیولی راکه : چنانکه موجودی بود خالی از قوه‌و انفعال، بلکه فعلیت صرفه مطلق بود، موجودی بود

محض قوه و استعداد . اینست مضمون سخن او .

یکی از اذکیاء فضلاء[۱۰۰] گفت : این سخن خطابه است .

فقیرمیگوید : بیان این سخن اینست که آنچه موجود است ، اگر موجود بالفعل باشد ، و او را قوّت قبول امری دیگر بود ، از دو حال بیرون نیست : یا آن قوه را آن موجود بالذات دارد ، یعنی از آن رو که بالفعل است و موجود ، یا نه. نشاید که آن قوه را از آن رو داشته باشد که بالفعل موجود است . پس از حیثیّتی دیگر داشته . و آن حیثیت قوه به امری اگر قایم بود ، آن امر را قوهٔ قبول آن صفت باشد . و این منتهی شود به چیزی که قال بالذات باشد ، که « کلّ ما بالغیر یجب أن ینتهی إلی ما بالذات ». پس غرض ارسطوطالیس ازین که گفت : چنانکه نه متّمل باشد ، بلکه بیان این باشد که چنانکه وجودات و فعلیتهای بالغیر منتهی به ما بالذات شود ؛ قوه وقبول هم باید که منتهی شود به قابل بالذات . که هرما بالغیر به‌ما بالذات منتهی شود ، واین سخن یا خود سخن اوّل باشد که بگذشت ، یا مثل آن بود . اگر درست باشد ، هر دو درست است ؛ و اگر خطا بود ، هر دو خطا است .

چون این مطلب به قدر طاقت خود که فهمیده‌ام از کتابهای ایشان شرح دادم ؛ گویم : بالقوة محض صرف بالفعل موجود نباشد الا به مقارنت امری که‌قوهٔ محض است . و هر چه بالفعل موجود است بالقوة محض نیست . هر چند دلیل امتناع تجرّد هیولی[۳۲پ] ازصورت رادرمشهور نوعی دیگر بیان کرده‌اند . امّا مناسب این‌مختصر این‌است[۱۰۱] . وحال آنکه این سخن به معونت اندك حدسی درست است ، و وسط درین دلیل امری ذاتی موضوع است ، وبرهان لم است . پس

۱۰۰ـ مراد سید الفضلاء امیر عبدالرزاق کاشی است ، من الله علینا بدوام بقائه (هامش ط) .

۱۰۱ ـ م : نیست .

هیولی هرگز مجرد نباشد از صورت، و صورت هم مجرد نباشد از هیولی که صورت اتصالیست، یا اتصال لازم اوست. وهرمتصل را قوهٔ قبول انفصال باشد دایما وبالضرورة، وقوهٔ قبول از انفصال با هیولی بود بالضرورة. پس صورت با هیولی بود، ومجرّد یافت نشود. این سخن هم نظر به. ذات صورت است، نه طریق مشهور که موقوف است بر بیان تناهی ابعاد. پس صورت باهیولی موجود باشد دائما، وهیولی با صورت.

و اینکه گوییم با او بود، چنین نباشد که دو موجود مجاور هم باشند، یا یکی لاحق دیگری سود پس از اتمام وجود آن دیگری. امّا این که (۱۴۷) نه چون متجاوران باشند، که هریك را از متجاوران وجود بالفعل باشد بی دیگری، و این دو وجود نه چنین است.

و اینکه گفتیم: چون وجودی نبود که لاحق شود یکی دیگری را بعداز تمام دیگری؛ از آن گفتیم: هیولی به صورت موجود نباشد، که بالقوة محض است. وپیدا کردیم که صورت بی هیولی نباشد، ازآن رو که امری مقداری متصل است، وقوهٔ طریان انفصال دارد.

پس آنچه لایق است که ما این نحو وجود را نام کنیم وجود خلطی است.(۱۰۲)

و این نام از این گفتیم که چنانکه بیاض را به جسم هر کس تو هم کند، وبیاض صرف نام نهد، نه بیاض صرف باشد، که البته بامقداری متصور است؛ کذلك هر که صورت را توهم کنند، بی قوّه انفعالی نباشد، که امر مقداری است متصل، وهر امر مقداری متصل را قوهٔ قبول انفصال باشد، هر چند در تو هم جدا گمان برند. و کذلك هیولی را هر کس تو هم کند، و گوید جوهری که نه این صورت اتصالی خواهد و نه آن صورت اتصالی، درحقیقت او را مخلوط به اتصالی تو هم

۱۰۲ ــ م: خلط است.

کند. وآنچه این دو وجود از هم جدا تواند کرد عقل باشد، چنانکه بیاض را ازجسم عقل تمیز کند، وعقل نیز صورت مقدّم برهیولی در می نتواند یافت به‌علّیّت و وجود. که تشخّص و وجود صورت با (۳۳ر) اموری باشد که صورت آنها را قبول کند. وقبول از هیولی بود. وهیولی را نیز نتوان مقدّم تصورّ کرد، که بالقوه‌محض است. وچون حالّ درهیولی‌وصورت‌چنین‌است، هیولی به‌سبب صورت نباشد، که بی صورت موجود متصور نشود، از آنرو که قوهٔ انفعالی محض است، و هرعلت باید که قبل وجود المعلول متصور شود [۱۰۳] . پس بالفعل صورت علّت هیولی نباشد، که حالّ است در هیولی. وهرگز حالّ متصور نشود «موجوداً بالفعل قبل وجود المحل». لیکن عقل حقیقت صورت را هیولی تصور کند.

و ما اینکه گفتیم که مدام صورت پس از هیولی بود که قوهٔ قبول انفصال خواهد، مراد صورت شخص است. و این مبیّن است کـه قوهٔ قبول نخواهـد الاّ شخص صورت در خارج، که در خارج هرگاه صورت موجود شود باحدّی ونهایتی باشد.

پس صورت از حیثیت هذیّت وتعیین محتاج به هیولی بود، و هیولی محتاج نباشد به صورت معین، که قبول هر صورت کند، از آن روی که قابل صرف است. پس هیولی محتاج بود در وجود به طبیعت صورت مطلقه، و صورت مشخص محتاج بود به هیولی. وچون هیولی وصورت را فاعل دیگری است، تواند بود که موجد این نحو ارتباط دهد دو موجود را، چنانکه تاثیری ازو به جسم رسد، وحقیقت جسم ایجاد کند، ومستتبع این وجود افتد وجود قوهٔ انفعالی به‌عنوان مقارنت، نه بدین عنوان که اولا صورت پدید آید، وبه‌واسطهٔ صورت هیولی، که صورت درخارج بی هیولی محال باشد، بل حقیقت صورت رادخل باشد، (۱۴۸) لیکن صورت ازآن روی که آن صورت است دخل نداشته باشد در وجود هیولی. وتواند بود که فاعلی امری را موقوف

۱۰۳ — م: است

گرداند برامری در وجود ، نه ازین روی که آن امر است به خصوص ، بل آن روی که آن حقیقت است . لیکن مدام آن حقیقت در ضمن شخصی از اشخاص باشد ، هرچند آن شخص را از آن رو که آن شخص است دخل نباشد و مامع العلة بود.

قال الشیخ فی المقالة الاولی من الهیّات الشفاء : (۱۰۴) «ولقایل أن یقول : إنّ مجموع ذلك العلة والصورة لیس واحداً [۳۳پ] بالعدد ، بل واحد بمعنی عامّ ، و الواحد بالمعنی العامّ لایکون علةً للواحد بالعدد ، ولمثل طبیعة المادّة ، فانّها واحدة بالعدد . فنقول : إنّا لانمنع أن یکون الواحد بالمعنی العامّ المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد . وهیهنا کذلك ، فانّ الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد ، هو المفارق . فیکون ذلك الشیء یوجب المادة ، ولایتمّ إیجابها إلّا بأحد امور مقارنة ، أیّها کانت». انتهی .

پس پیدا کردیم که طبیعت صورت علت است ، ومحفوظ به افراد باشد. وچون فردی باطل گردد، به ضرورت فردی پدید آید . بلی اگر فاعل تامّ (۱۰۵) هیولی را صورت بودی ، البته به وجود وتعیّن مقدّم بودی برهیولی .

بیان اوضح این مطلب غامض را اینست که حکماء نفی کردند که صورت علت هیولی باشد بالا طلاق ، وهیولی علّت صورت باشد بالا طلاق . و این حالت را نفی نکردند الا به واسطهٔ اینکه تقدّم آنها را برهم نتوانستند تصور کرد ، وصورت را از آن روی که موجود بالفعل نباشد الا بعد از هیولی که به واسطهٔ هیولی قبول اعراض کند از کم ومقدار وشکل . وهر علت باید که مقدم باشد به تحصّل ووجود بر معلول. وتحصّل ووجود نباشد الا با تشخص، یا خود تشخص باشد ، اگر تشخص را نحو وجود گوییم. وهیولی نیز گفتند علت صورت نباشد، که موجود نتوانستند تصور کرد او را قبل از صورت . وایضا او بالقوة محض بود و بالقوة محض را منشأ اثر

۱۰۴ـ مقالهٔ دوم فصل چهارم ص ۸۷ چاپ مصر . نزدیك بهمین در تحصیل (ص۳۴۳)

۱۰۵ ـ م : بلکه اگر فاعل عام .

نتوانستند گفت. وایضاً نتوانستند فاعل و قابل را در خاج یك ذات تصور کرد، لاجرم نام علت بر صورت نینداختند، و نه بر هیولی. و علّت اینها را مفارق گفتند، که علت دیگری باید که موجود گرداند هر دو را. و نتوانستند که گویند هریك را به صرافت ذات خود موجود گردانید، ومقارن هم ساخت، که این اقتران از نفس هیولی وصورت ونحو وجود ایشان لازم آید، که هر یك را نحو وجود چنان باشد که بی هم نتوانند که [۱۰۶] متحقق (۱۴۹) بود، چنانکه گفتیم که آنچه لایق است به اسم آن وجود خلطی است، که نام کنیم ما آن ارتباط را، تا قریب سازد به فهم ما.

چون این حالات دیدند هیولی (۳۴ر) را، وبرهان وجوداوتمام‌خیال کردند؛ گفتند: این نحووجود هیولی‌نحو قوه است، و وجود وتحصّل اوتحصّل قوّه‌است. واین قوّه نه جنان باشد که عارض او باشد یا لازم، بلکه حقیقت‌اوقوّت است. و ایشان نامی که برارتباط صورت گذاشتند با هیولی، گفتند: شریك علّت هیولی صورت است.

ما را تامّل باید کرد که این چون شرکتی تواند بود. نشاید که این شراکت چنین بود که صورت جزء علت باشد، چنین که مفارق با صورت چون موجود شود اثر رساند به هیولی، چه همان مفسده که درحالت علّیت مطلقه آمد درین حال هم بعینه آید، که علت به جمیع اجزاء تمام بود، وعلت به تمام مقدم بود برمعلول. بل جزء علت تامه به دو بار مقدم باشد برمعلول من حیث انه جزء للعلة التامة.

پس گفتند در بیان این مطلب غامض که: آنچه شریك علّت هیولی است طبیعت صورت است، وآنچه پس از هیولی است شخص صورت. و تجویز کردند که طبیعت صورت برهیولی مقدّم بود، و شخص مؤخر نشاید که گویند.

۱۰۶ــ درط «که» نیست.

پس طبیعت به دوبار مقدّم بود بر شخص ، و این محال باشد با بنابر آنکه طبیعت متحد الوجود باشد با فرد ، و وجود طبیعت در خارج همان وجود فرد باشد ، پس چه سان به دو بـار مقدم بود بر شخص .

و ایضا نشاید که گویند : احتیاج صورت به هیولی ازین رواست که هذه الصورة است ، یا ازین رو که صورت اتصالی مطلق است . ازین رو نتواند بود که هذه الصورة است ، که حقیقت اتصالی بماهی قابل انفصال باشد . پس ازین رو بود که صورت اتصالي مطلق است . پس حقیقت صورت محتاج باشد به هیولی .

اینست آنچه گفته اند .

نشاید که جواب گویند کـه : این سخن راست نیست کـه صورت اتصالی بماهی قابل انفصال است ، چه صورت اتصالی با انفصال جمع نیاید ، و قابل با مقبول جمع شود ، چه مراد از قبول درین مقام طریان انفصال است یعنی ممکن است انفصال بروطاری شود .

و این سخن راست باشد که مقدار بما هو قبول تجزیه کند ، و به همین اثبات هیولی کردند . وعموم هیولی را ازین که گفتند که : صورت (۳۴ پ) اتصالی بماهی انفصال بروطاری شود ، لازم نیست که برصورت معدوم هم طاری تواند شد ، بل البته به صحابت وجود و تشخّص شود .

ولیکن سخن سایل درآنست که تشخص را دخل نیست درقبول انفصال ، هر چند به صحابت تشخّص منفصل شود .

تحقیق درجواب اینست که گویند : این متصل که گفته شد که : قابل است بالذات انفصال را ، یعنی انفصال بروطاری تواند شد بالذات ، ازین دو بیرون نیست :

اگر متصلی فرض کرده شده است بی مادّهٔ جسمی درخارج ، این نه متصلی باشد که محض توهّم بود . چنانکه صورت انسانی فرض کنند نه درمادهٔ انسانی و درخارج ، واین نه صورت انسانی باشد ، بل امری محال بود که صورت انسانی

گاهی صورت انسانی باشد که در مادّهٔ انسانی (۱۵۰) بود. وچون جدا باشد، هیچ نباشد الا توهم.

و اگر صورت اتصالی فرض کرده است که در مادّهٔ جسمانی باشد، گوییم: انفصال بروطاری شود ازین جهت که در مادهٔ جسمانی است، و هیچ محال لازم نیاید.

و از سخن اول جواب گوییم که تشخص را دو معنی بود: یکی نحو وجود ماهیّت درخارج، و یکی آن چیزهایی که لازم شخص باشند درخارج. واین‌جا که گویند درتشخّص محتاج است آن لوازم را خواهند، چه نظر ایشان بر تناهی و تشکل است، که جسم‌را تناهی وتشکل نباشد الا به هیولی. و تواند بود که‌ماهیّت برین نحو تشخص مقدّم باشد، نه به این معنی که این تقدّم درخارج باشد، که هیچ علّت را درخارج تقدّم نبود، ومدام ماهیّت را دخل باشد درلوازم، بل تقدم رتبی بود علّت را، و در عقل منتزع شود. پس تواند بود که صورت محتاج بود به هیولی درامری که لاحق او شود در خارج، چنانکه محتاج بود به هیولی در درتناهی وتشکل، نه در وجود. به این معنی که صورت تشکّل خارجی محتاج بود به هیولی که هیولی مقدّم برشکل صورت بود. و ذات صورت مقدّم بود برهیولی به رتبهٔ عقلی. چنانکه اعراض که لاحق ایشان شود در خارج به واسطهٔ مادّه شود. وصورت[107] انسانی به فعل دارد مادّهٔ انسانی را، نه به این معنی که صورت انسانی‌موجود شودوعلت‌شود[108] مادهٔ انسانی را، چه‌این محال[109] باشد که صورت‌انسانی‌مدام ازمادّهٔ انسانی‌باشد، هرچند مادهٔ انسانی‌ازآن روی که‌ماده‌است به صورتی دیگر به فعل (۳۵ر) تواند بود، وجسم دیگر از و تواند بود.

۱۰۷– م «در صورت».

۱۰۸– م «وصورت انسانی ... شود» ندارد.

۱۰۹ – م: ان.

اینکه گفتیم صورت ازمادهٔ انسانی باشد، از آن گفتیم که لفظ «از» در ماده و صورت اقرب است به معنی مقصد، چنانکه لفظ «در» درمکان وجسم.

پس ازطی این سخنان گوییم: به کلیه که امورمادیه خواه نسبت به‌هیولی اولی گوییم، وخواه به‌هیولیات ثانیه، چنین باشد که‌اشخاص ایشان‌را درخارج عوارض من حیث المادة یااستعداد ماده عارض شود، چون لون مطلق که لازم انسان است، واین لون عارض حقیقت انسان نباشد، بل در خارج عارض انسان شود، من حیث المادة. وانسان در خارج به صورت انسانی بالفعل انسان بود، و صورت انسان خارجی به سبب تحصیل مادهٔ انسان خارجی باشد من حیث انه مادة الانسان. و این حالت از آن باشد که ازمادهٔ انسانی انسان ایجاد کند، چنانکه جسم ازمادهٔ جسمی پدید آورد. وچون فاعل امری مفارق است ومباین هر دو، تواند بود که قایم باشند این دو موجود به او به این نحو ارتباطی که در میان ایشان انداخته باشند، به اینکه اولا صورت را درخارج ایجاد کند، واو با صورت‌معاً علت شوند هیولی را، تالازم آید که صورت بشخصه مقدم بود بر هیولی. بلکه به صحابت شخص باشد به هر معنی سابق بود دیگری و هر شخصی را، وتشخص را دخل نباشد. چون وجود ماهیت که دخل در لوازم ندارد، هر چند ثبوت لوازم در حال عدم نباشد، وفاعل درخارج چون‌صورت‌بالفعل‌موجود[۱۵۱] کندازماده کند. چنین که‌آنچه‌متعلق‌جعل شود صورت باشد، و مستتبع این افتد قوتی که صورت به آن تمام الوجود در خارج محصل (۱۱۰) شود. و این ترتب در عقل باشد. و این طور ارتباط هر گاه فاعل مفارق بود، چرا جایز نباشد در امور مفارق الذات که هیچ یك بی دیگری نباشند. وچون جدامتصور شوند چنان باشد که صورت انسانی جدا از مادهٔ انسان متصور شود. و این محال باشد.

و اینست که بعضی دانایان گفتند: صورت و هیولی را ربط اتحادی است،

۱۱۰- م: متحصل.

وجسم را کمالی ونقصانی که نقصانش را هیولی گویند ، و کمالش را جسم مطلق. و هر کامل را جهت احاطه واتحاد باشد [۳۵پ] بـا ناقص ، و هـر ناقص را جهت محاط بودن ، و حقیقت جسمی ازین دوفراهم آمده باشد ، و ازحیثیت کمال بالفعل جسم باشد و مقوم وبه پای دارنده ، و ازحیثیت نقصان بپای داشته شده باشد ، کـه هر نقصان به کمال برپای بود .

و این سخن ازاوایل حکماء است که ما درین نامه بسیار سخنان ایشان نقل خواهیم کرد و کردیم ، خصوص دربحث وجود وعلم واجب .

شیخ شهاب الدین را بسیارمیل است بهاین مطلب ، نه ازین کهدر جسم گفته شد که او به هیولی قائل نیست ، ولیکن سخن در کمال ونقصان است که او جسم مطلق را نهایت نقصان داند ، وطبیعت را کمال او ، و نفس را کمال طبع . مجملا به طریق متصوفه و حکایت وحدت وجود مایل است ، و ما این را دربحث ابداع و حدوث وترتیب نظام وجود بنویسیم .

پس ازین گوییم که هیولی ومایهٔ اجسام فی ذاته نه واحد باشد ، ونه متعدد، و نه متصل ،ونه منفصل ، ونه مقدار کوچك بود اورا ، ونه بزرگ . چه اینصفات وحالات نباشد الا موجود بالفعل را . ومایهٔ جسم حقیقة بالقوة است . هرچند این حالات همهٔ جسم را به واسطهٔ مقدار باشد ، تعجب نباشد ازاین نحو وجودی اگر برهان تمام باشد . و سبب این صفات ازهیولی درخارج بود من حیث انه هیولی ، لا من حیثانه مقدّر مکمّم ، ازین حیثیت که هیولی مدام در خارج یا با صورت وحدانی بود ، ویا بامتعدد ، ویابا متصل باشد ، و یا با منفصل . و صور البته با[۱۱۱] مقداری باشند .

وبلعقل این قوهٔ انفعالی را دریابد به حقیقت . و وهم از ادراك اوعاجز باشد، که وهم یا معانی جزئیه ادراك کند، چون خوف ومحبّت ، وهیولی جوهر باشد

۱۱۱- م « با » ندارد .

ومایهٔ جسم [۱۱۲] درخارج ، ویا اگر به معونت خیال ادراك كند امور ذوات مقادیر ادراك كند ، وهرچه ذات مقدار باشد مایهٔ صرف نباشد .

واین چنان است که گل از آن روی که مایهٔ سبو و کوزه است نه سبو باشد ونه کوزه ، [۱۵۲] وچون آهن از آن رو که مایهٔ شمشیر وکارداست نه شمشیر باشد ونه کارد ، بل باهمه تواند بود . وچون شمشیر گردد نام شمشیر بر او افتد . و گل چون سبو شود ، نام سبو یابد . وما از تبدل صورت سبو بدانیم که درین مایه است [۱۱۳] که قبول این صورت کند . که اگر صورت [۳۶ر] سبو [۱۱۴] لازم بودی گل را . ما را تمیز نبودی میان گل وسبو .

کذلك مایه‌ای که اجسام گشته باشد ، اگر اجسام را تغییر نبودی ، ما را راه نبودی به این که این اجسام را مایه ایست که از آن بادید آیند

واینکه گفتیم اجسام گشته باشد ، تعجب نباید کرد که آهن شمشیر شود ، وخلط میان هیولی وصورت افزون باشد ازمیان آهن وشمشیر ، که هیئت شمشیر بعد از وجود بالفعل آهن بروطاری شود . ووجود صورت هیولی را به فعل دارد ، از آن رو که قوهٔ انفعالی محض است .

حاصل گفتار اینکه ؛ چنانکه نطفه مثلا مایهٔ بدن باشد که بدن گردد ، وخون مایهٔ نطفه که نطفه شود ، و کیلوس مایهٔ خون که خون شود ، وغذا مایهٔ کیلوس که کیلوس گردد ، وعناصر مایهٔ اجسام غذائیه که اجسام غذائیه باشند ، وجسم مطلق مایهٔ عناصر که عناصر گردد . گویند : جسم مطلق را مایه‌ای باشد که از و پدید گردد ، وآن مایه جسم مطلق شود ، چنانکه نطفه تن باشد ، وجدا نباشد ازتن درخارج . وچون تن هلاك شود خاك گردد ، از و چیزی نماند . وازین

---

۱۱۲ – م : و یا بجسم .

۱۱۳ – م : میدانیم که صبو مایه ایست .

۱۱۴ – م : صبو .

پیدا شود که تن را مایه‌ای بود که تن گشته بود، و الحال خاك است. و اگر صورت تن مدام بودی مارا معلوم نگشتی که این تن را مایهٔ دیگر هست یا نه، بل همین تن است که موجود است و بس. و چنانکه تن در خارج با ماده نه چنین نباشد که صورت او ماده را موجودی گرداننده باشد جدا، او خود موجودی باشد؛ صورت هم که هیولی را موجود دارد، نه چنانست که وجود از صورت به هیولی رسد، وهیولی موجودی سازد مباین الذات. و اگر نه می گفتیم که صورت علت هیولی است، بل وجود صورت وهیولی وجود خلط باشد، و از تبدیل صور به‌انفعال وسایر تغیرات بدانیم که مایه‌ای باشد و رای این‌متصل وآن متصل. و این تمیز کار عقل باشد، نه به‌این معنی که درعقل‌ممتاز باشد و در خارج، نه چون جنس وفصل که درخارج یك ذات‌باشند، ودرعقل منحل شوند. بل عقل‌است که حاکم است به این که درجسم مایه‌ای باشد که جسمی دیگر تواند شد، وهر گز نباشد که مایهٔ جسم باشد بی جسم، بل بی صور جسمیه و نوعیه، که جسم مطلق اول مراتب فعلیت است، [۳۶پ] مایهٔ او را هیچ فعلیت نتواند بود، چه‌مایهٔ اول مراتب فعلیت است، واضعف همه و بالقوة اضعف وجودات، پس او هیچ فعلیت نداشته باشد.

پس از گوییم: چون‌عناصر هریك به‌دیگری منقلب شوند، وهریك‌منفصل‌شود اجزای او از هم، ومتصل شود؛ فلاسفه حکم کردند که هیولی [۱۵۳] عنصری یکیست. وچون تکثیر افراد نوع را به ذات نوع نتوانستند داد، و نه به لوازم؛ گفتند به ماده بود، یا به استعداد. و صورت جسمی را نوعی گمان بردند، و در عناصر هیولی را یکی خیال کردند، کثرت صور را به استعداد حواله کردند. و در افلاك چون استعداد را انکار کردند، ازآن رو که استعداد را فرع حرکت دانستند در زمان، وفلك را مقدم بر زمان، یا مع الزمان؛ اختلاف اشخاص صور جسمیهٔ‌فلکی را به اختلاف مواد حواله کردند، وقایل شدند که هرفلك راهیولی

جدا بود به حقیقت ازفلکی دیگر ، وآنکه کوکب را ازفلك جدا خیال کرد و گفت : هرکوکب را نیز هیولی جدا باشد .

وازسخنان بعضی‌دانایان چنین مستفاداست که هیولی‌درهمهٔ اجسام یکی‌است از آن روی که جوهر بالقوة محض است ، پس دو حقیقت نتواند بود . و اگر نه ؛ درین معنی جوهر بالقوة شریك خواهند بود ، وممتاز به معنی دیگر . و آن مابه الامتیاز امری باشد که آن نوع هیولی به‌آن محصل شود در خارج . و این نحو فعلیتی باشد ، وهیولی را هیچ فعلیت نباشد ، که قابل مطلق است .

ظاهر است که این سخن پس ازطی مراتب سخن منتقض شود به عقول پیش فلاسفه که بسیطاند ، ومشترك درجنس که جوهر است ، وهریك نوعی منحصر در فردند . مگر این دانا این نقض را هم التزام کنند .

اینست آنچه این بی بضاعت فهمیده است از بحث هیولی . تأمّل باید کرد و[۱۱۵] صحّت وفساد این سخنان . باآنکه وقت تحریر این مطالب بل تحریر این نامهٔ پریشان هیچ کتابی ازفلاسفه پیش فقیر حاضر نبود از قلّت بضاعت ،الاّ « الهیّات شفاء » و رساله‌ای چند ازقدماء ومعلم ثانی ابونصر فارابی . حتی اینکه ازمتن «فصوص»همین یك نسخه حاضر بود . ولیك خالی ازصحتی نبود . اینست که هیچ جا متعرض اختلاف نسخه نگشت ، با اینکه اختلاف نسخ [۳۷ر] درین رساله بی نهایت است ، اما معنی همه نزدیك است بهم ، و مراد به مآل یکی . اگر سخن فلاسفه حاضر بودی و کتابهای مبسوط ، ممکن بود که این مطلب و سایر مطالب مارا وشمارا ظاهر تر شود . ولیکن آنچه به‌خاطر بود نوشته شد . هدانا الله وایاکم طریق الرشاد بحق محمّد وآله .

وبعضی از دانایان[۱۱۶] این ترتیب موجودات را که از ارسطوطالیس نقل

۱۱۵ــ گویا باید «در» باشد ؛ درهردو نسخه «و» آمده است .

۱۱۶ــ شاید صدرای شیرازی .

کرده شد ، چنین فهمیده‌اند که : غرض ارسطوطالیس از ترتیب موجودات نیست الابیان مراتب وجود وحقیقت مانعه از بطلان ولاشیئیت . و این کسی گفت که ماهیّات را عوارض وجود دانست،و گفت ماهیت ازحقیقت وجودی درمراتب انتزاع یابد ، به اعتبار قوّت انیّت عقلی که مقارن این حقیقت شود ماهیّت عقلی انتزاع کنند . وچون قوت نفسی که از قوت عقلی افزون است ، چه نفس نفس[۱۱۷] بالفعل است ، وعقل بالقوه ضم‌شود ، ماهیّت نفسی منتزع شود. وچون قوهٔ طبیعی ضم‌شود که افزون از قوه نفسی است ، چه‌طبع بالفعل‌طبع است ، ونفس بالقوه ؛ ماهیّت طبیعی منتزع شود . وچون قوت جسمی ضم شود که زیاده است ازقوهٔ طبیعی ، که جسم بالفعل‌جسم است ، وبالقوه طبیعت ؛ [۱۵۴] ماهیّت جسمی منتزع شود . وچون قوهٔ هیولای ضم شود ، که نقصان مطلق است و عدم صرف ، که هیولی بالفعل جسم است و بی جسمیت عدم مطلق ، و این مراتب قوه وعدم که گفته شود همه در عقل از موجود خارجی منتزع شود ، که عدم مقارن وجود نبود ، واین قوت که مقارن وجودافتد لازم وجودبود ،ودر نفس امر چنین باشد، بلکه نفس‌امر عبارت است ازین نظام ، و کذلك ترتیب اعرف عندالحس" بیان کرد ، ازهیولی گرفته به عقل بالفعل رسید ، برآن قیاس که گذشت ؛ پس این دانا نفس را فعلیت وتمامی طبیعت دانست ، وعقل را تمامی نفس ، و قایل شد که نفس صورتی طبیعی بود ، وچون به فعل آید نفس باشد ، ونفس عقل بالقوه چون به فعل آید عقل باشد ، و به اتحاد نفس باعقل قایل شد .

و این سخن را وحرکت درجوهر را اکثر دانشمندان جایز نداشته از دو جهت :

یکی اینکه اتحاد اثنین را محال دانند ، به این دلیل که : اگر اثنین متحد شوند ، شخص هردوباقی باشد ، (۳۷پ) یا نه ؟ اگر باقی بود ، اتحاد نباشد . واگر

۱۱۷- در (م) یك بار آمده است .

باقی نبود، یا یکی باقی بود، و دیگری [۱۱۸] باطل؛ این [۱۱۹] نیز نه اتحاد باشد. واگر هر دو باطل شوند، وثالثی پدید آید؛ این [۱۲۰] نه اتحاد باشد، که بطلان دوموجود باشد و حدوث ثالث.

واین سخن را شیخ رئیس در «اشارات» نقل کرده درمبحث علم، آنجا که سخن فرفوریوس صوری نقل کرده که مردی بود از یونان [۱۲۱]، و کتاب ایساغوجی تالیف کرد از برای ایشان، وبه اتحاد عاقل ومعقول قایل بود، وسخنان او حشو و لایعنی است همه، که اتحاد اثنین محال است.

سخنان مثبتین و مبطلین تفصیل ودلائل فریقین در بحث علم بیان کرده شود، و نعود الی الکتاب.

۱۱۸ــ م «و دیگری» ندارد.

۱۱۹ و ۱۲۰ــ هردو نسخه «واین».

۱۲۱ــ ط: یونیان.

[۴]

قال المعلم الثانی [۱۲۲] طاب ثراه : « کل ماهیّة مقولة علی کثیرین ، فلیس قولها علی کثیرین لماهیّتها ، والاّ لما کانت بمفردة . فذلك من غیرها ، فوجودها معلـول » .

اراده کرده است که بیان کند که واجب الوجود متعیّن بذاته است ، و تعیّن او نیست الاّ حقیقت او . و این مطلب را به چند مقدّمه بیان فرماید :

اوّل آنکه هر نوع که مقول بر کثرت باشد کثرت در ذات آن نوع نباشد، و اگر نه یك نوع نخواهد بود ، و ما فرض کردیم که یك نوع است ، هذا خلاف. پس هر نوع که مقول شود بر کثرت آن را نسبتی باید که به آن نسبت مقول شود بر کثرت که بالذات متکثر نیست . بلی آنچه لازم ذات نوع بماهو نوع است تجویز عقل است حمل آن را بر کثیرین نظر به نفس مفهوم، یعنی: مفهوم آن اباء از کثرت نداشته باشد در نظر عقل . وصدق بالفعل بر کثیرین نیز در نوع ، بماهو نوع، معتبر نیست ، چه شاید که نوع منحصر درفرد باشد . وهرچه بالذات برای امری ثابت نباشد ، ثبوت آن چیز از برای آن امر به علّتی شود . پس وجود نوع در ضمن افراد متکثّر به علّتی نباشد . بلکه فلاسفه گفته‌اند تکثر افراد نوع نشود الاّ به مادّه . که اگر نوع مادّی نبود ، افراد آن متکثّر نتواند بود . و مادّه را هم کافی دانند ، بلکه گویند استعداد را دخل باشد ، یعنی :وجودش به امکان استعدادی بود نه به امکان ذاتی . پس لازم دانند که در تحت زمان وحرکت داخل باشد ، واز عالم ماتحت کون باشد ، چه عالم مافوق کون، یعنی آن(۱۵۵) موجوداتی (۳۸ر) که سابق‌اند به زمان ، چون عقول وافلاك ، همه را انواع منحصره درافراد دانند .

واین سخن از آن رو است که مقرّر کرده‌اند که تشخّص به اعراض لاحقه به شخص پدید آید . وآن اعراض دو گونه بود : یالازمه باشند ، یا مفارقه . وچون

افراد نوع را متکثّر فرض کردیم، وانحاء وجود نوع متغایر نتوانند بود، که اعراض لازم[۱۲۳] نوع باشند. به این معنی که هرگاه نوع محصّل خارجی شود این اعراض با او باشند، چه لازم‌اند که منحصر درفرد باشد، چه اگر درفرد دیگر یافت‌شود، اگر این لوازم بااو نباشند، لوازم لوازم نخواهند بود. و اگر باشند؛ این‌دو فرد نخواهد بود، بلکه‌یك فرد خواهد بود، که هردورا یك تشخّص‌است. ونتواند بود که تشخّص به نفس ماهیّت باشد که متشخّص بذاته نتواند بود هرچیز که نفس ماهیّت او اباء نداشته باشد از کثرت. وایضاًما افراد اورا متکثّر فرض کرده‌ایم، واگر متشخّص بذاته باشد، لازم آید که یك فرد از و بیش نباشد، که او خود یك ذات بیش‌نیست. پس ماند که به‌عوارض مفارقه باشد تشخّص، یعنی نوع‌معیّن شود به نحو وجودی به سبب اعراضی، وباردیگر آن‌اعراض‌را گذاشته متعیّن شود به نحو وجودی به سبب اعراض دیگر. واین نتواند بود الاّ که مادّه بود که یك بار استعداد این فرد بهم رساند، وبار دیگر استعداد فرد دیگر. پس حصول این نوع را درخارج امکان ذاتی بس‌نباشد، بلکه امکان استعدادی خواهد. پس مقدّم بر زمان نتواند بود، که امکان استعدادی نباشد الاّ به‌حرکت،وحرکت نبود الاّ به زمان. پس هرچیز که علّت زمان باشد همهٔ انواع منحصره در افراد باشند.

ونشاید گفتن صورت جسمی طبیعت نوعی است پیش فلاسفه، با این که یك فرد او درفلك الأفلاك است وفردی درفلك ثوابت، چه ایشان هیولیّات افلاك را هریك نوعی دانند منحصر درفرد،واختلاف انواع هیولی کار اختلاف استعدادات کنند.

حاصل که غرض فلاسفه ازین سخن آنست که هرنوعی که افراد او متکثّر

۱۲۲- م، درهامش ط آمده: بلغ، بیان آنکه تعین واجب الوجود به ذات خود است.

۱۲۳- م: که لازم.

باشد ، اورا مادّه باید مختلف ، که سبب اختلاف اعراض شود . واین اختلاف یا به ذات موادّ بود چون افلاك ، یا به اختلاف عوارض باشد چون اختلاف استعدادات (۳۸پ) مادّه عنصری که یکی است .

پس معلوم شد که ماهیّت مقوله بر کثیرین ممکن باشد ، چه [۱۲۴] معلول است ، وهرمعلولی ممکن است .

وپس ازین بیان زیادتی کثرت را برماهیّت نظر به افراد چنانکه دراول نظر به ماهیّت گفت، وتوان گفت که درفصّ اول نفی کرد لزوم کثرت مرماهیّت را ، و درفصّ دوم اتّحاد ماهیّت مقولهٔ مر کثرت را بافرد . واین ظاهر تر است و اولی ، چنین که اگر کثرت به ماهیّت بود ، یعنی : ماهیّت علّت کثرت شود ؛ لازم آید که متکثّر باشد . چه یك ماهیّت رامقتضیات متخالف نظر به ذات شخص ماهیّت نتواند بود . و درین فصّ نفی کند اتّحاد کثرت را به ماهیّت متکثّرة الأفراد که گوید: نیست بودن این شخص این‌واحد بودن او این ماهیّت . و اگر نه، این ماهیّت به فردي دیگر متعیّن نشدی به‌این دستور .

۱۲۴ـ م : «چه» ندارد .

[۵]

فصّ . کلّ (۱۵۶) واحد من أشخاص الماهیّة المشترکة فیها لیس کونه تلك الماهیّة هو کونه ذلك الواحد ، وإلّا استحالت تلك الماهیّة لغیر ذلك الواحد. فاذاً لیس «کونها» ذلك الواحد واجباً لها من ذاتها ، فهی بسبب خارج ، فهی معلولة .

«المشترکة» صفت ماهیّت است ، و ضمیر «فیها» راجع است به اشخاص ، و ضمیر «کونه» راجع به اشخاص است به اعتبار کلّ واحد . پس معنی چنین شود که هریك از افراد ماهیّتی که مشترك باشند افراد ماهیّت در آن ماهیّت به سبب بودن آن فرد ؛ این ماهیّت یعنی : هاذیّت نفس ماهیّت نیست . و اگر نه محال بودی که ماهیّت درغیر این واحد که عین او است پدید آید .

و درفصّ اول همین سخن بود . لیکن نظر به ماهیّت بود که ماهیّت متکثر بالذات نیست. واین جا نظر به اینست که افراد در قوام ماهیّت دخل ندارند . وهردو سخن یکی است .

و اولی آن باشد که گویند درفصل اوّل باطل کند لزوم تعیّن را با ماهیّت، و درین عینیت تشخّص را با ماهیّت متکثرة الأفراد . پس بودن ماهیّت این واحد ضروری نبود آن ماهیّت را . بلکه نسبت (۱۲۵) ماهیّت جمیع آحاد ماهیّت را مساوی بود ، نه این که واحد از اشخاص نفس ماهیّت بود . پس تعین ماهیّت به سبب خارجی بود . و هرچه تعین در وجود او به سبب خارجی بود معلول باشد . پس ماهیّت مقوله بر کثیر معلول باشد ، وهرمعلول ممکن است ، پس ماهیّت مقول بر کثرت (۱۲۶) ممکن باشد .

۱۲۵ــ م «نسبت» ندارد .

۱۲۶ــ م : مقوله در کثرت .

و از این مقدمه ظاهر شود که اگر ماهیّت مقول بر کثرت نباشد بالفعل، بلکه یك فرد ازو[۱۲۷] موجود باشد، لیکن اباء از کثرت نداشته باشد نظر به‌ذات؛ چون موجودات (۳۹ ر) ما فوق کون پیش فلاسفه البته، معلول است، که‌نیست بودن او این ماهیّت بودن او[۱۲۸] این واحد. پس این واحد که لاحق ماهیّت شده است به علّتی و سببی شده است. پس وجود ماهیّت نیز معلول خواهد بود. پس یا چیزی را ماهیّت نتواند بود، و یا معلول باشد.

و نشاید گفت که[۱۲۹] پیش ازین مقرر شد که هرچه نه به استعداد باشد تشخّص او به لوازم ذات است. و هر گاه اباء از کثرت نداشته باشد، باید کـه متکثّر تواند بود. پس هیچ یك ازمتکثرات لازم نخواهدبود ماهیّت راوتشخّص به لوازم معقول نباشد، چه مراد از لوازم که در تشخّص موجودات عالم مافوق گفته شد این است که آن موجودات چنین‌اند، و به حیثیّتی که اگر درخارج یافت شوند، البته به این اعراض خاصّ یافت خواهند شد.

چون مقدار ووضع فلك نهم را مثلاً، ولیکن نظر به نفس حقیقت کرده اباء ندارد از کثرت. پس باید که[۱۳۰] فاعل اورا درخارج موجود سازدبه همان تعیّن که لازم بود اورا، نه اینکه او بالذات تعیّن خارجی دارد موجود سازد، و به همان تعین که لازم بود او را، نه اینکه او بالذات تعین خارجی[۱۳۱] خواهد ووجود. چه پیش ازین گذشت که این محال است و مستلزم دور و یا خود نفس تعیّن باشد، واگرنه، اباء از کثرت نخواهد داشت فی‌ذاته، و ما فرض کردیم که داشته باشد. بلکه هر گاه فاعل شمس آفریند، به این[۱۳۲] مقدار و برین صورت

۱۲۷ـ م: «ازو» ندارد.

۱۲۸ـ م: «او» ندارد.

۱۲۹و۱۳۰ـ م: «که» ندارد.

۱۳۱ـ م: «دارد... خارجی» در (ط) نیست.

۱۳۲ـ م: آفرید برین.

خواهد آفرید درفلك چهارم ، نه اینکه نفس‌ذات شمس این نحو وجود را (۱۵۷) مقتضی بود بنفسه . بلکه چون‌فاعل اورا جعل کند ، چنین کند ، و غیر آن محال باشد .

چون اربعه که هر گاه فاعل آن‌راجعل کند ، زوج کند ، وفرد محال‌باشد. و تأثیر فاعل دراربعه تأثیر بود در زوجیّت که لازم ماهیّت اربعه است ، و ازبرای اربعه معدوم ثابت نباشد ، بلکه ماهیّت اربعه به صحابت وجود زوج باشد ، که اربعهٔ معدوم مطلق نه زوج باشد و نه فرد . و اینکه گویند از نفس ماهیّت اربعه انتزاع توان کرد باز به صحابت وجود باشد ، گووجود ملحوظ مباش .

و از فروع این سخن‌است ، یعنی : اینکه جعل فاعل ماهیّت را جعل لوازم بود ، بلکه ماهیّت علت تامهٔ لوازم بود ، و پس از وجود تواند بود که به واسطهٔ لوازم مصدر امری دیگرشود ، اینکه مذهب فلسفی است که جعل ذات عقل کـه بسیط است جعل صفات باشد ، (۳۹پ) که لوازم ماهیّت عقل‌اند ، و به این صفات مصدر آثار شود . و ذات عقل اگر چه بسیط بود درخارج ، و امّا در تحلیل عقلی بما بالقوّة و ما بالفعل منحلّ شود ، که‌قبول وجود کرده است که از خودنداشته. و هرچه چنین بود ، هـر چند در خارج ذات بسیط باشد ، در ذهن تکثّر تحلیلی داشته باشد ، و چون یك ذات است در خارج پیش فلاسفه به واحد مستند تواند بود .

و نشاید گفت که : جنس با فصل متّحد الوجود است ، و در خارج یکی ، پس انسان هم مثلا درخارج یك ذات باشد ، پس تواند که اثر واحد شود ، چـه جنس وفصل در انسان از مادّه وصورت منتزع شود ، واین کثرت خارجی است . تفصیل این سخن پیش ازین گذشت .

چون معلّم به‌ماآموخت که نوع معلول است ، خواه تعیّن او به عـوارض

مفارقه باشد، وخواه ملازم[١٣٣] ، واین خودنشود که نوع نفس تعیّن باشد ،خواست که بیان کند که : هر جنس معلول است ، ونتیجه را به ظهور واگذاشت ، وآنچه بیان کرد اینست که : فصل در حقیقت ابهامی جنس مدخل[١٣٤] ندارد و گفت :

١٣٣– م : لوازم .

١٣٤– م : دخل .

[۶]

فص ٌ. الفصل لا مدخل له فی ماهیّة الجنس . فان دخل الفصل، ففی إنیّته، أعنی طبیعة الجنس یتقوّم بالفعل بذلك الفصل ، کالحیوان مطلقاً إنّما یصیر موجوداً بأن یکون ناطقاً و عجماً ، لکنّه لا یصیر له ماهیّة الحیوان بأنّه ناطق .

یعنی فصل را داخل نیست در ماهیّت جنس، چه جنس مبهم است، و با هر فصل بالفعل تواند بود . پس اگر داخل باشد فصل در انیّت ، یعنی وجود جنس ؛ داخل خواهد بود ، نه به این معنی که فصل جنس را موجود کند ، که جنس و فصل همه متّحد الوجود بافرد با دید آید ، و این از علّتی و سببی شود . بلکه معنی این باشد که جنس متقوّم بالفعل شود ، و از ابهام بیرون آید ، به سبب فصل .

چون حیوان مطلق لا بشرط که موجود نشود تا ناطق یا عجم نباشد ، یعنی : چون فاعل فردی از حیوان موجود سازد . البتّه یا ناطق یا عجم (۱۵۸) موجود سازد ، نه حیوان به صفت ابهام . و حیوان به صفت ابهام موجود نتواند شد، و حیوان من حیث انه حیوان ، ناطق یا عجم را ضرور ندارد ، بلکه من حیث إنّه موجود بالفعل ، ضرور دارد .

و ازینجا ظاهر شد که جنس البتّه معلول است ، چه مبهم است، (۴۰ر) و هیچ فصل را ضرور ندارد فی ذاته . پس هر نوع ازو چون موجود شود ، آن وجود را سببی باید سوای ذات جنس . و ایضاً مبهم منشأ امر نتواند شد که موجود نیست [۱۳۵] .

و ایضاً چون که هر نوع موجود معلول باشد ، پس جنس نیز چنین بود ، که جنس به صرافت جنسیت موجود نتواند بود ، پس هر جنس معلول باشد .

و این که معلّم ترك کرد نتیجه را که اثبات معلولیّت جنس است ، ازین سبب بود که چون اثبات کرد که کلّ نوع معلول است ، آسان شد که کلّ

۱۳۵- م : « و ایضا مبهم ... نیست » ندارد .

جنس معلول است ، خصوصاً هر گاه مقرّر شد که احتیاج او در وجود زیاده‌است از نوع ، که نوع محتاج است به تعیّن . وجنس به فصل وبه تعیّن . ومعنی ابهام وتحصّل به‌تفصیل اتمّ بیان کرده شد. چون‌مقرّرشد که هر نوع‌معلول‌است ، وجنس معلول؛ پس به‌عکس نقیض ثابت شود که کلّ‌مالیس بمعلول‌لیس بجنس، و کلّ‌مالیس بمعلول لیس بنوع. و واجب الوجود معلول نیست که‌نفس وجود است . واین‌قضیّه صغری شود از برای عکس نقیض ، چنین که : واجب الوجود لیس بمعلول ، وکلّ مالیس بمعلول لیس بجنس ولا نوع ، نتیجه دهد که : واجبُ الوجود لیس بجنس ولا نوع . پس واجب الوجود متعیّن بذاته باشد . وبه‌این مطلب که وجوب وجود مقتضی جنسی نیست اشاره کرد که :

فصّ . وجوب الوجود لاینقسم بالفصول . لأنّه لو کان ، لکان الفصل مقوّماً له موجوداً . و إن کان له فصل ، کان داخلاً فی ماهیّته . و هو محال . و ماهیّته الوجود بعینه .

این برهان خلف است . گوییم : وجوب وجود منقسم نشود به فصول منوعه، که اگر وجوب را فصل درقوام وتحصّل دخیل باشد، درحالت وجود داخل خواهد بود در ماهیّت وجوب وجود . لیکن فصل داخل نتواند بود در ماهیّت جنس ، بدان دلیل که گذشت .

وچون رفع تالی رفع مقدّم نتیجه می‌دهد ، گوییم : وجوب وجود را فصل درقوام وتحصّل نتواند بود. بیان ملازمه: اینکه اگر فصل خارج بود از حقیقت وجوبی، پس حقیقت وجوب وجود مبهم باشد ، و به آن فصل متقوّم و متحصّل بالفعل شود. وهرجنس مبهم که به فصل متحصّل بالفعل شود ، معلول است ،چنانکه بیان این بگذشت . پس حقیقت وجوب وجود (۴۰پ) معلول باشد . واین نتواند بود ،چه لازم آید که واجب الوجود معلول باشد . واین محال است به آن براهین که گذشت .

وامّا بطلان تالی، گوییم : مقرّر شد که فصل درماهیّت جنس دخیل نتواند بود ، پس درین سخن مفسده دخول فصل را گردانید درحقیقت جنسی ، واین خود محال باشد به مقدّمهٔ پیش که گفت: «الفصل الخ » . پس وجوب وجود معنی جنسی نباشد ، وهو المطلوب .

وچون این مقرّر شد گوییم : وجوب وجود معنی نوعی نیز نباشد که گفتیم: کلّ نوع معلول ، فکلّ مالیس بمعلول لیس بنوع . پس گوییم : واجبُ الوجود لیس بمعلول ، و کلُّ مالیس بمعلول لیس بنوع . نتیجه دهد : وجوبُ الوجود لیس بنوع. وبه اینکه وجوب وجود معنی نوعی نیست اشاره کرد : (۱۵۹)

[۸]

فصّ. وجوب الوجود لاینقسم بالحمل علی کثیرین مختلفین بالعدد، وإلّا لکان معلولاً. وهذا أیضاً دلیل علی الدعوی الأولی.

گوییم: جنس مقول شود بر کثرت نوعی، ونوع بر کثرت عددی، وازاین است که گفت: وجوب وجود منقسم نمی‌شود به سبب حمل بر کثیرین مختلفین بالعدد. چه گفتیم که هرچه محمول شود بر کثیرین مختلفین بالعدد معلول است، و وجوب وجود معلول‌نیست، پس‌واجب‌الوجود معلول‌نیست، پس واجب الوجود واحد باشد. تمام شد برهان توحید. وحلّ اینکه گفت این برهانی است برمطلب اول ظاهر است.

و درین مقام شبهه ایست ابن کمونه [۱۳۶] یهودی را [۱۳۷]. تقریر شبهه چنان است که گویند احتمالات دراستدلال حاصر نیست، چه بناء کل برآنست که وجوب وجود عین ذات واجب باشد. واین مقدّمه ممنوع است، چه شاید که دو وجب الوجود باشد هردومتشخص بذاته، ومفهوم وجوب وجود عرضی بود هر دو را. و مارا خود حقیقت وجوب وجود معلوم نیست، بل محال است که معلوم باشد. پس هیچ شرکت لازم نیاید از جنس و فصل. و در میان چنین دو فرد ذاتی نیست مطلقا.

یکی ازمحشیّان «حاشیهٔ خفری» [۱۳۸] گفت: چون وجود مشترک معنوی‌است،

۱۳۶ــ م: ابن کمانه.

۱۳۷ــ درهامش ط دوبار آمده «شبههٔ ابن کمونه یهودی». درشرح فصوص مورخ ۸۹۶ هم به چنین شبهه‌ای، بی‌آنکه به‌کسی نسبت داده شود، اشاره شده است (ص ۳۲) درشرح گمنام (گ ۲۱) ازچنین شبهه‌ای یاد نشده است.

۱۳۸ــ مراد ملاشمسای گیلانی است (هامش ط).

پس یك معنی است، وثابت شده است که‌عین ذات واجب است . پس اگر دو واجب الوجود موجود باشد ، در وجـود شریك خواهند بود . و وجـود عین ذات واجب است . و بر تقدیر (۱۴۱ر) لازم آید که جزء ذات باشد ، چه افراد متعدده را ما به الامتیازی باید . پس همان شرکت لازم آید .

این عجب است که همین فاضل گفت در «حـاشیهٔ حکمة العین» کـه نزاع اشتراك معنوی‌درمفهوم اثباتی وجود است ، وهیچ شك نیست که این مفهوم اثباتی ذاتی هیچ حقیقتی نیست . و درین مقام سخن خود فراموش کرد .

علامهٔ خفری در جواب این شبهه گـوید کـه : وجود را مفهوم یکی است بالبدیهة ، وحقیقت‌ومصداق درخارج نیزیکی است . واین حدسی است . پس نشاید که دو واجب الوجود موجود باشد ، چه هریك حقیقت وجودند ، وحقیقت وجود دو نباشـد .

آنچه توان گفت درنصرت سخن او اینست که اوّلاً اشتراك حقایق ، عقل به حدس ادراك کند نه برهان. واین‌حدس از اشتراك درلوازم ناشی شود ، چنانکه ملاحظه کند افراد حیوانات را که مشتر کند درلوازم وعوارض بسیار ، پس جزم کنند که قدر مشترك ذاتی میان این متکثرات است . واگر نه ، مشارکت دریـن قدرلوازم نبودی . مثالش :انواع حیوانات ، چون کبوتر و باز و کنجشگك وسایر طیور و وحوش ، که عقل حاکم است به این که یك نوع اند . واگر کس هریك را نوع منحصر در فرد داند ، سفسطه گوید . و این بیّن است و حدسی ، و دلیل براتحاد این دو کنجشگك واین دوباز واین دو کبوتر نتوان گفت . واشتراك این دو فرد در حقیقتی اقلّاً ، خواه جنس باشد و خواه نوع ، از اجلی بدیهیّات است . پس حکم کردن که این دو فرد درهیچ حقیقتی مشارك نیستند ، بل هریك ذاتی‌اند موجود بیگانه ازآن فردی (۱۶۰) دیگردرجمیع‌ذاتیات ، بیّن است که حشوی بود از گفتار . پس هرگاه دوفرد پیدا شوند از عنوانی که درجمیع لوازم

شریك باشند ، چنین که هردو واجب الوجود ، هردوعالم وقادر ومرید ، به‌این‌معنی که ذات ایشان قائم مقام اینها بود ، واینها درایشان نباشد ، وهـر دو بری از مادّه وانفعال (۴۱پ) وقوه وشر وامکان ، وهرچیز از اثباتات وسلوب که در یکـی اینها اینها بود درآن دیگری بود ، که منشأ جمیع اینها وجوب وجود است ، و جمیع این لوازم به یك عنوان ازین دومنتزع شوند ، و در یك مرتبه باشند ، بی اینکه دریکی شدید و در دیگری ضعیف ، یا دریکی اقوی و در دیگری اضعف ، ویـا در یکی‌اولی‌و در دیگری‌نه، یادریکی‌اقدم ودردیگری‌نه، وجمیع‌این‌لوازم ومنتزعات وآثار واعراض به یك نحو ثابت باشند این‌دوموجود را ، وهرچیز که درین نباشد البته درآن نباشد ، بعد ازین چون به ذهن درآید کـه این‌دو حقیقت است مباین صرف وبیگانهٔ محض به حیثیتی که هیچ‌ازذاتی درمیان اینها مشترك نباشـد حتی جنسی بعیدابعد ؛ این سخن‌اگرنه سفسطه باشد ، وعقلاء این را قبول کنند ، بنیان معقول برهم خورد. چه بنای معقول برمراتب اجناس وانواع است ، واین رانتوان فهمید مگر به اتّحاد درآثار . واین سخن چنان باشد که گـویند : مدرك کلیّات که درانسان تصوّرمیکنی باشد که این مفهوم‌را چندین معبّرٌعنه باشد که درهیچ چیز شریك نباشد درذاتیّات ، واین مفهوم عرضـی باشد ، و کذلك ضحك وسایـر صفات واعراض ولواحق و لوازم ، و این نباشد الاّ سفسطه ، وحـدس حاكم بـود به بطلان این احتمال . وازین است که کلّ فلاسفه بنای برهان توحیدرا بـراتحاد ماهیّت گذاشته‌اند ، ومطلقا از مباین حقیقت دم نزده‌اند .

اینست نهایت تأیید سخن‌علامهٔ خفری را . هرچند منوع برین سخن توان کرد ، امّا این منوع نباشد الاّ چون منوع هردوفرد ازنوعی ازحیوان کنند، که شاید این دو فرد درهیچ ازذاتی شریك نباشند ، واین نباشد الاّ سفسطه از سخن . چون مقرّر کردیم که دو واجب‌اگر موجود باشند ، درجمیع لوازم مشار کند ، و دریك مرتبه از وجودند .

دلیلی دیگر بر اتّحاد توان گفت که: اگر دو واجب الوجود باشد، یا هر دو را اثری بود در عالم امکان، یا نه چنین که یکی را بود یا هیچ یك را نبود. اگر هر دو را بود، لازم آید در صادر اوّل توارد علّتین مستقلّتین بر معلول (۴۲ر) واحد. و اگر یکی را بود؛ ترجیح بلامرجّح، و هردو منشأ اثر شود.

و دراین[۱۳۹] دو مقام است: یکی مذاق متکلم که گوید نقص لازم آید، ویکی مذاق فلسفی که گوید: پس[۱۴۰] هر یکی ازین دوموجود نباشند، که موجود آن باشد که منشأ اثر خارجی شود بنفسه. وچون هر یك ازین دو موجود مستقلّ است، این معنی که در وجود محتاج نیست به آن دیگری (۱۶۱)؛ پس باید که به تنهایی منشأ اثری تواند شد، وآن اثر نباشد الاّ ممکن. و نشاید که بعضی ممکنات را خصوصیّتی بود بایکی که به او مستند باشد، وبعضی را با دیگری، که ازهر یك لازم بود پیش فلسفی صادر شود اولا عقلی، و عقل علّت نفس باشد، و کذلك نفس علت طبیعت، و فرود آید به هیولی. پس لازم بود افلاك دیگر غیر این نه وعناصر دیگر وانسان دیگر وحیوان دیگر وماه وخورشید و کیوان و بهرام دیگر غیر این نظام، واین محال باشد. چه اگر بعضی به بعضی مختلط باشند، ترجیح بلامرجّح. واگر این کرات مماسّ باشند به نقطه؛ خلأ لازم آید، و صد محال دیگر، که بر خردمند پوشیده نباشد. واگر از یکی نظامی به ظهور آید، و ازیکی نیاید؛ ترجیح بلامرجّح باشد. واین نباشد الاّ سفسطه که گویند شاید چنین نظامی بود در بیرون فلك اعظم، وبا فلك اعظم مماس باشد به نقطه، یا نباشد، بلکه بعدی بود میان این وآن. چه به یقین یکی از دو کرهٔ چنین را جزئی اقرب باشد کرهٔ دیگر، وجزئی ابعد. با اینکه بیرون این دو عدم محض باشد. وفضاء و امتداد نباشد، و یکی و بیشی فرع امتداد[۱۴۱] بود. و کذلك هر چند احتمالات

۱۳۹ـ ط «و» ندارد.

۱۴۰ـ م «پس» ندارد.

۱۴۱ـ م: «این دو ... امتداد» ندارد.

پیدا شود، دفع آن برخردمند آسان باشد.

و این سخن اگر تمام بود، ابن کمونه درین رخنه نتواند کرد به مزخرف خود، که باعث تفاخر [۱۴۲] شیاطین است.

این است منتهی سخن درین مقام، ونعود إلی الکتاب. چون معلّم گفت وجوب وجود معنی جنسی نیست، بل متشخّص بذاته است و واحد که دویی در او تصوّر نتوان کرد، شروع کرد در دلیلی بر عدم انقسام مطلقا واجب الوجود را، و گفت:

۱۴۲– م: « آسان بود تفاخر (کم دارد).

[۹]

فص (۱۴۳) . وجوب الوجود لاينقسم بأجزاء القوام ، مقداريّاً كان اومعنويّاً وإلاّ ، لكان كلّ جزء منه ، إمّا واجب الوجود ، فكثر واجب الوجود (۴۲پ) و إمّا غير واجب الوجود ، وهي أقدم بالذات من الجملة أبعد فی الوجود ، هذا خلف .

بيان اين سخن آنست كه قسمت جيزی را بود كه تركّب او را بود ، و اين به عكس نقيض چنين شود كه : هر چيز كه به هيچ وجه مركّب نباشد ، قسمت درو نيفتد . صغری به اين ضم كنيم كه واجب الوجود مركب نيست ، پس نتيجه دهد كه واجب الوجود قسمت درو نيفتد . امّا صغری ، چه قسمت عبارت است ازمجزیٔ ساختن . پس اگر جزء نباشد نه معنوی و نه مقداری قسمت محال باشد. و واجب (۱۴۴) الوجود را جزء نباشد ، چه لازم آيد كه واجب الوجود را قوّه‌ای باشد كه منقسم‌شودبه اجزاء كه‌اجزاء درو بالقوّة باشند ، واين‌محال است. وامّاجزء بالفعل ، چه اين اجزاء اگرواجب الوجود باشند ، تعدّد واجب الوجود لازم آيد ، واين محال است . واگر ممكن الوجود (۱۴۵) باشند ، وجود كل پس از اجزاء بود ، كه اجزاء را تقدّم بالطبع بود بر كل ، پس واجب محتاج باشد به ممكن . واين خلف است ، چه واجب فرض كرده‌ايم ، وهيچ واجب محتاج نباشد، چه جای احتياج به ممكن . وايضاً برتقديری كه اجزاء واجب بود ، لازم‌آيد كه واجب محتاج باشد به‌واجب درقوام وتحصّل ،و وجودواجب مطلقا محتاج نباشد. ومراد به اجزاء مقداری اجزاء مباينه در وضع باشد ، و به اجزاء معنوی اجزائی

۱۴۳- درهامش (ط) آمده : بيان وحدة واجب الوجود .

۱۴۴- م : قوه .

۱۴۵- در (ط) «الوجود» نيست .

که مباینه در وضع نباشند، چون هیولی و صورت. و امّا اینکه او را اجزاء عقلی نباشد، گذشت آنجا که گفتیم وجوب وجود [را] جنس نباشد و نوع نباشد. (۱۶۲)

وضمیر «هی» به «کل جزء» راجع شود به اعتبار اجزاء که جمع است.

معلم پس از بیان اثبات واجب الوجود، ارادهٔ بیان علم کرد که قدرت و اراده: بیش فلسفی عین علم باشد، بلکه همه عین ذات باشد، یعنی به جز ذات که شعور قایم به ذات است، و علم قایم به ذات، و اراده قایم به ذات، و اراده قایم به‌ذات، یعنی ذاتی است که این اسماء بر وافتد به‌اعتبار آثار چیز نباشد. پس هر گاه علم ثابت شود، صفات ثابت باشد از سمع و بصر و حیات. پس بنای اثبات علم برین نهاد که واجب الوجود بری است از موضوع به معنی عام که شامل مادّه باشد، و بری است از عوارض. پس اوراهیچ پوشیدگی نباشد، یعنی عالم بود به‌ذات خود. و این گاهی بود (۲۴۳ر) که «لبس» را به باء موحده به‌خوانیم. و تواند بود که به یای مثنّاهٔ از تحت باشد، یعنی اورانیستی وعدم وقوّه نبود. وهرچیز را که نیستی وعدم وقوّه نباشد عالم است[۱۴۶]. واین معنی را به این عبارت گفت:

۱۴۶- در (م) «وهرچیز را .... است» ندارد.

[۱۰]

فص. واجب الوجود لاموضوع له. ولا عوارض، فلا لبس له، فهو ظاهر.

مراد به «لاموضوع» اینست که واجب الوجود حالّ نیست درامری، وهرچه‌حال نیستدرامری‌شاعراست به ذات خود، پس‌واجب‌الوجود شاعراست. و کذلك[۱۴۷] واجب الوجود راعوارض نیست. پس مطلقا قوه وانفعال نیست، و هرچه دروقوه نبود شاعراست به ذات خود، پس‌واجب الوجود شاعراست. و این هر دو نتیجه را یکی کرد، و قیاس را به حذف کبری بیان کرد اختصاراً.

چون سخن بدینجا رسید، واجب نمود بیان معنی علم واختلاف آراء[۱۴۸] درباب علم. پس گوییم درشرح اسم‌علم که عبارت است ازدانش. واین بدیهی التصور است که ازهر که پرسند که فلان چیز را دانی، اوبی‌تأمّل گوید بلی، یانه. وهمه کس را معنی دانش درذهن حاضر باشد، ودرین معنی بدیهی وجدانی کس را نزاع نباشد. وچون درین معنی نزاع نبود، درین معنی نیز نزاع نتواند بود که علم بی‌معلوم نباشد، که البته دانستن و دانش به امری متعلّق شود، چه نشاید که کسی دانا بود به هیچ، بلکه البته امری را داند. پس درعلم البته نسبتی بود که علم متعلق نشود نه به‌امری[۱۴۹]. واین معنی را دانایان نحو فهمند که گویند باب «علمت» دومفعولی است. بلکه زیاده برآنچه گفته شد اعتبار کنند. پس ازشرح اسم علم واستلزام اونسبتی‌را، خلاف افتاد درآنکه آیاعلم پیدا شود به نسبتی که پدیدآید میان عالم ومعلوم، وهمان نسبت راعلم گویند، ویاعلم امری بود حقیقی که پیش عالم حاضر بود، ویاحضور پس نباشد، بلکه حصول باید، به این معنی که صورت حاصله را علم گویند.

۱۴۷ـ م: پس.

۱۴۸ـ درهامش (ط) آمده: گفتار «معنی علم وآرای حکماء.

۱۴۹ـ در هر دو نسخه چنین است.

پس ازین گوییم این محقّق است که هر گاه مـارا علم بهم رسد به‌چیزی بعد مالم یکن ، البته درماچیزی بادید آید که قبل ازعلم آن حالت نباشد ، نه اینکه چیزی ازما برطرف‌شود ، بلکه امری بینیم موجود درخود . چنانکه معنی (۱۶۳) حیوان گاهی‌که متصورّ شود مـا بیابیم امری کـه قبل از تصوّر حیوان (۴۳پ) آن امر نیابیم و نبینیم . پس علم صفتی سلبی نباشد وعدمی ، کـه به وجدان خـود یابیم امـری موجود بعد ازعلم که پیش‌ازعلم آن امر موجود نباشد . ونیز ماراعلم باشد به اموری که موجود نتواند بود درمرتبهٔ خارج ، مثل علم به‌امور مبهمه کـه البته درمرتبهٔ خارج موجود نباشند (۱۵۰) ، که مبهم درخارج موجـود نتواند بود . ونیز ثبوت معقول نباشد،چنانکه گذشت، تا کسی گوید شاید این امـر ثابت بود ، وما را نسبتی‌به‌آن امر ثابت پدیدآید . پس این امرمبهم موجود را ظرف وجودی باید . وچون خارج نتواند بود ، ماند که عقل باشد . و درآن حال احتمال‌دو باشد: یا درذات عالم بود ، ویا درذات شیء دیگر که منکشف شود برعالم . وبرهی‌تقدیر یاآن انکشاف علم باشد ، ویاآن صورت حاصله. نتواند بود که شرط باشد درعلم قیام معلوم برعالم ، چه ماآن صفات علمی ازخود نیابیم وحالی از احوال خـود . لیکن با این شاید که درامری دیگر بود چون صورت مقداری خیالی که در نفس نباشد ، بلکه ما اورا درعضوی بیابیم چون دماغ ، واین محسوس است ، بـه‌خلاف امر کلی ما اورا درخود بیابیم بی آنکه درعضوی معیّن ازاعضاء یافته شود .

پس پیدا شد که صورتی بود نزد عاقل: یا درذات عاقل اگر کلی بود ، یـا درچیزي که پیش عاقل بود اگر مادّی ومقداری باشد .

وعلم یا این صورت بود ، یاآن انکشاف وظهور . این نزاع سهل است ، هر گاه قایل شوند کـه هردو باید ، یعنی : هم صورت وهـم انکشاف . پس احتمـال دو شـود :

۱۵۰- م ، نباشد موجود نباشد .

یا آن صورت مطلقا ذات عاقل را به فعل نیارد من حیث الذات ، بلکه هر ذات عاقل [۱۵۱] همان ذات عاقل بود ، وصورت عرضی بود [۱۵۲] درعاقل ، چون سواد پارچه را که پارچه بالفعل پارچه است ، وسواد اورا بالفعل پارچه نکند ، و ازضم سواد با او حقیقتی محصّل را پدیده : نیاید [۱۵۳] ، بلکه دوموجود باشد جدا ، یکی مقارن دیگری . واگر هردو را باهم گیرند و گویند : اسود ، ذاتی موجود درخارج نباشد ، بلکه اسود رر اصل موجود نباشد ، وآنچه موجود باشد سواد بود وپارچه قرین هم ، وپارچه را همان ذات بالقوّة بود من حیث الذات ، و درصفتی به فعل باشد . [۴۴ر]

و یا اینست که این صورت ذات عاقل را ازمرتبهٔوجود بیرون برد . چون صورت انسانی مادّهٔ منی‌را ، که منی پیش ازصورت انسانی انسان بالقوّة باشد ، و حقیقتی بود ازجنس معدن مثلا ، که حس و حرکت وشعور در و نباشد . چون صورت انسانی بروطاری شود انسانی بود بالفعل ، وحقیقتی بود ازحقایق محصّله ، که در مرتبهٔ وجود بالا بود از منی . و مرا به «بالا» درین مقام آن باشد که آثار فعلیّت درو بیشتر ظاهر باشد ، یعنی : آنچه درمنی ظاهر بود که حفظ ترکیب است مثلادروباشد بازیاده ،وحقیقتی بود محصّل صورت عقلی (۱۶۴) ، نیز عاقل‌را حقیقتی کند محصّل که عقل بالفعل باشد و موجود .

احتمال اوّل مذهب بعضی دانایان است .

واحتمال دویم‌مذهب آنکه‌به اتحاد عاقل ومعقول‌قایل‌باشد،چون فرفوریوس صوری و اسکندر افریدوسی و ابونصر معلم ثانی وارسطو طالیس به کتاب «اثولوجیا» [۱۵۴] .

۱۵۱-- م « را به فعل .... عاقل » ندارد .

۱۵۲-- در (م) « وصورت عرضی بود » دو بار آمده است .

۱۵۳-- م : یابد .

۱۵۴-- م : اصولوجیا .

امافرفوریوس ، شیخ رئیس به کتاب «اشارات» بیان کرد که مذهب اواتحاد عاقل است به معقول ، و در ابطال مذهب او سخن گفت ، و دلیل گفت برابطال و استحالهٔ اتحاد اثنین .

واما الاسکندر الافریدوسی فقال فی کتاب بین فیها «العقل» علی رأی ارسطوطالیس، بعدها تبین للعقل معنیین أولاً . وهذه عبارته[۱۵۵] : والعقل الثالث ، هو غیرالاثنین الموصوفین فهو العقل الفعال ، و هو الذی به یصیر الهیولانی بالملکة. وقیاس هذا الفاعل کما یقول ارسطو طالیس قیاس الضوء ، لأنه کما أن الضوء علة للألوان المبصرة بالقوة فی أن یصیر بالفعل ، کذلك هذا العقل یجعل الیهولانی الذی بالقوة عقلاً بالفعل ، بأن یثبت فیه ملکة الصور العقلی . وهذا هو بطبعه معقول ، وهو بالفعل هکذا . إلانه فاعل التصور العقلی ، وسایق العقل الهیولانی إلی الفعل. فکذلك هوأیضاً عقل ، لأن الصور الهیولانیة إنما یصیر معقولة بالفعل إذا کانت بالقوة معقولة . و ذلك أن العقل یقررها من الهیولی التی معها وجودها بالفعل فیجعلها هو معقولة . وحینئذ إذا عقلت کل واحدة منها ، فانها تصیر بالفعل معقولاً وعقلاً ، ولم یکن من قبل ولا فی طباعها هکذا . الأن العقل بالفعل لیس هو شیئا غیر الصورة المعقولة (۳۴پ) ، کل واحد من هذه التی لیست معقولة علی الاطلاق إذا عقلت صارت عقلا .

واین سخن صریح باشد دراینکه هر صورت که مجرد شود ازهیولی عقل بالفعل . ومعنی این سخن آن نباشد که صورتی ازهیولی مجرد شود و باعقل رسد ومتحد شود ، که هیچ‌صورت ازمرتبهٔ هیولانی نتواند جداشود به‌محض تعقل‌عاقلی. بلکه‌مراد اینست که همان‌عقل‌فعال بالقوه هیولانی بالفعل‌است ، وبه‌شوق‌طبیعی که ناقص را بود سوی کامل بجنبد، وعقل بالفعل گردد . واین جنبش را گمان برده‌اند که حرکت در جوهراست . وپیش‌این طائفه نه به حرکت درجوهر است. مگر اینکه این حرکت را حرکت درجوهر نام کنند . ولامشاحة فی‌الاصطلاح.

۱۵۵– ص ۳۳ چاپ بدوی .

بلکه اطلاق جنبش نیز ازتنگی عبارت است. بیان این سخن بیاید در بحث معنی حرکت در جوهر وتفصیل غرض این فلاسفه.

قال المعلم الثانی ابونصر الفارابی[۱۵۶] فی کتاب (۱۶۵) بیّن فیه «معانی العقل»[۱۵۷]: وأمّا العقل الذی یذکره ارسطو طالیس فی «کتاب النفس»، فانّه جعله أربعة أنحاء: عقل بالقوة وعقل بالفعل، و عقل مستفاد، و عقل[۱۵۸] فعّال: فالعقل الذی هو بالقوّه هو نفس ما او جزء نفس او قوّه من قوی النفس، ایشیء ما ذاته معدّة او مستعدّة لأن ینتزع الماهیّات الموجودة کلّها او صورها دونموادّها فیجعلها کلّها صورة لها. وتلك الصورة المنتزعة من موادّها السایرة صوراً[۱۵۹] فی هذه الذات هی المعقولات، و اشتقّ لها هذا الاسم من تلك الذات التی انتزعت صورالموجودات، فصارصوراًلها. وتلكالذات شبیهة بمادّة تحصل فیها صورالأشیاء فانّها اذا توهّمت مادّة ما جسمانیاً، مثلشمعة فانتقشتفیها نقش، فصارذلك النقش وتلك الصور فی سطوها او عمقها، واحتوت تلك الصورة علی المادّة بأسرها، حتی صارت المادّة بجملتها کما هی بأسرها هی تلك الصورة، بأن شاعت فیها الصورة؛ قرب وهمك من تفهیم معنی حصول صور الأشیاء فی تلك الذات التی تشبه مادّة و موضوعاًلتلكالصورة. ویفارقسایر الموادّ (۴۵ر)الجسمانیة بأنّ الموادّ الجسمانیة إنّما تقبل الصورة فی سطوحها فقط دون أعماقها، و هذه الذات لیس تبقی ذاتها متمیزةعنصورالمعولات، حتی یکون لها ماهیّة متمایزة،وللصور التی فیها ماهیّة متمایزة، بل هی الذات نفسها یصیر تلك الصور.

مراد تجرّد نفس به آن اعتبار باشد که گاهی نفس را اطلاق کنند

۱۵۶ــ هامش ط: تقسیم عقول ثلثة.

۱۵۷ــ معانی العقل چاپ بیروت ص:۱۲ــ۱۴.

۱۵۸ م: فعل.

۱۵۹ــ م: صورة.

برامور عاقله با جمیع قوی.

وارسطو طالیس درمیمر آخراز کتاب «اثولوجیا» پس از آنکه بیان کرد که هر معقول مجردست وعقل اول کل اشیاء است و هرمحسوس را صورتی است عقلی ثابت[۱۶۰]، گفت: العقل الأوّل اذا عقل شيئاً ما، كان هو وما عقله ايّاه سواء، فيكون العقل والشيء واحداً، فكيف صارالاخر اعنى الشيء مع المعقول لاعقل له. فان كان ذلك كذلك؛ كان العقل يعقل معقوله، والمعقول غيرعاقل. وهذا محال. فان كان هذا محالاً، فالعقل الاوّل لا يعقل شيئاً لا عقل له. انتهى كلامه بألفاظه.

وایضاً معلم ثانی در کتاب «مبادی موجودات» گفت:[۱۶۱]

«وأما العقل الفعال فانه يعقل الأوّل والثوانى (۱۶۶) كلها يعقل ذاتها، وايضاً يجعل الأشياء التى ليس بذواتها معقولات معقولات. والمعقولات بذواتها هى الاشياء المفارقة للأجسام، والتى ليست قوامها فى مادّة أصلاً. وهذه هى المعقولات بجواهرها. فانّ جواهر هذه أنّها تعقل وتعقل. فانّها تعقل من جهة ما تعقل. و المعقولات هو الذى يعقل، وليس ساير المعقولات كذلك. و ذلك أنّ الحجارة و النباتات مثلاً هى معقولة، وليس مايعقل منها هو أيضاً يعقل. والتى هى أجسام، فليست هى بجواهرها معقولة، ولاشيء من جوهره يعقل بالفعل. ولكن العقل الفعّال هو الذى يعقلها معقولات بالفعل، ويجعل بعضها عقلاً بالفعل. و رفعها عن الصفة التى هى عليها من الوجود إلى رتبة فى الوجود أرفع مما أعطته[۱۶۲] بالطبع. والقوّة الناطقه التى بها الانسان ليست هى فى جوهرها عقلاً بالفعل، ولم تعط

۱۶۰ـ ص ۱۵۰ چاپ بدوی درافلوطین عند العرب.

۱۶۱ـ مبادی موجودات یا السیاسة المدنیة چاپ هند ص ۶ وچاپ بیروت ص ۳۴.

۱۶۲ ـ مانند چاپ هند. در چاپ بیروت آمده: ارفع مما اعطيته، ط و م: ارفع مما اعطيته.

بالطبع أن یکون عقلاً بالفعل ، ولکن العقل الفعال یصیرها عقلاً بالفعل ، ویجعل سایر الأشیاء معقولة للقوة الناطقة. فاذا حصلت القوة الناطقة عقلاً بالفعل ، صار أیضاً ذلك العقل الذی هو الآن بالفعل شبیهاً بالأشیاء (۴۵پ) إلمفارقة ، و یعقل ذاته التی هی بالفعل عقل. وصار المعقول منه هو الذی عقل[۱۶۳] منه ، ویکون حینئذ جوهرها بالفعل أن یکون معقولاً من جهة ما یعقل ، فیکون العاقل والمعقول والعقل شیئاً واحداً بعینه ، فهذا یصیر فی رتبة العقل الفعّال. انتهى کلامه.

سخن این دانایان صریح است در آنکه عاقل ومعقول متّحدند. بیان این سخن آنست که اوّلا آنچه ازتعقل فهمیم اینست که وجود شیء لشیء یا ظهور شیء لشیء یا به هرعبارتی مناسب که تعبیر کنند ، واین مقدار لازم تعقل است ، پس گوییم هرمجرّد عاقل است ذات خود را ، چه تعقل عبارت است ازظهور یاوجود چیزی مجرّد ازبرای چیزی مجرّد. چه بگذشت که تعقل صفت سلبی نیست و عدمی ، بلکه به ظهور صورتی است البته. واین معنی نیست الاّ وجدانی. وچون تعقّل وجود شیء است ازبرای شیء ، وجود هرچیز که لنفسه باشد همان وجود او عبارت بود ازتعقل او ، ومغایرت به اعتبار باشد. پس آن امر مقارن مادّه نبود وصورتی نباشد درمادّه ، که صورت مادّی وجود اوللقوّة باشد.

وحاصل گفتار اینکه[۱۶۴] علم نباشد (۱۶۷) غیروجود فعلیّت وظهور. پس تعقل نبود به آنچه بالقوة باشد ، ومشارك قوّهٔ محض ، که اورا وجود لذاته نباشد. پس هرچیز که مدرك ذات خود بود بری بود ازمادّه وانفعال. پس هرچه مادّی بود عاقل بالفعل نباشد.

وایضاً هرچه مادّی بود معقول بالفعل نباشد ، بلکه محسوس بود یا متخیّل، که عقل بسیط بود. وهرچه مادّی بود ازآن روکه مادّی است ازمقداری ووضعی

---

۱۶۳ ـ م : یعقل.

۱۶۴ ـ م : گفت ازینکه.

جدا نشود ، پس در نیاید درامر بسیط ، که هرمقداری محل ذی مقدار خواهد . پس هر معقول مجرّد باشد ، وهر عاقل مجرّد .

در اینجا دو مقام است :

اول اینکه هرعاقل را علم به ذات بود، وآن علم به ذات عاقل را نفس ذات آن عاقل بود ، و نحو وجود او که مجرّد است ، و اطلاع او نباشد الاّ وجود او في نفسه . پس هر گز از ذات خود غافل نباشد .

مقام دویم اینکه معقول نباشد الاّ نحو وجود عاقل ، واین مقدّمه را بیان کرده است اسکندر افرودسی که نحو وجود عاقل بالفعل را البته نحو وجودی بود فزون [۳۶ر] ازعاقل بالقوّه، که عاقل بالقوّه معقول بالقوّه باشد ، وعاقل بالفعل معقول بالفعل ، وهر گز عاقل بالفعل معقول بالقوّه نباشد، چه همه‌چیز از آن روی که عاقل است بالفعل معقول باشد بالفعل . مراد به این نه معنی اضافی بود ، بلکه گفتیم که عاقل بالفعل و معقول بالفعل نباشد الاّ نحو وجود بالحقیقة . وامور حقیقیّه را اضافه عین ذات یا جزء ذات نباشد ، بلکه آن امر حقیقی بود که به‌این مفهومات اضافیّه از و تعبیر کنند .

پس گوییم: هرچیز که تعقل کند عقل بود بالفعل ومعقول بود بالفعل، وعاقل بودن او نباشد الاّ از آن جهت که معقول باشد ؛ پس عاقل ومعقول نباشد الاّ یك ذات ، که اگر دوذات باشدعاقل بودن به یك ذات نباشد الاّ به قیاس به امری(۱۶۵) مباین. ومعقول بودن آن دیگری نیز نباشد الاّ به قیاس به‌امرمباین . وبه‌این‌درست نباشد که عاقل بالذات عاقل بود ومعقول بالذات معقول ، چه گفتیم عاقل ومعقول عبارت است ازنحووجود . وچون‌عاقل بالذات‌عاقل‌بود وموجودی‌بودحقیقی‌محصل، ونیزمعقول حقیقی بود محصّل ، به اضافه نتواند بود . پس مدام یك ذات باشد که به رویی عاقل بود وبه رویی معقول .

۱۶۵ ـ م : امر .

تفصیل این مجمل اینست که هرعاقل بالفعل را نحو وجود وحدّ ومرتبهٔ هستی مغایر بود با عاقل بالقوة ، چه عاقل بالفعل معقول بالفعل باشد ، وعاقل بالقوة معقول بالقوة . وما گفتیم : هر گز چیز معقول بالقوة نباشد الاّ به مقارنت هیولی ، و نیز گفتیم که : هر عاقل بالفعل معقول بالفعل است . وچون پایهٔ وجود عاقل بالفعل را برتر بود البته به مقارنت صورتی بود، که به آن عقل بالفعل گردد. که اگر همان مرتبه داشتی ، وهیچ فعلیّت بروطاری نشدی ؛ البته همان عقل بالقوة را عاقل بالفعل سازد البته ، معقول بالفعل باشد آن عاقل را ، یعنی : مباین او نبود . پس یا حالّ باشد در ذهن، چون اعراض در موضوع ، و یا چون صورت (۱۶۸) درمادّه . ونشاید که چون اعراض باشد درموضوع که عرض لاحق موضوع شود ، وموضوع درحدّ خودبود ، ونحووجود ذات اورا تبدیل ندهد ، واگر نه عرض نخواهد بود .

چه عرض مدام عارض موجود بالفعل باشد ، چون (۴۶پ) سواد کرباس را، که نحو وجود کرباس را تغییر ندهد ، بلکه حالی از کرباس را متغیّر سازد . پس نباید که چون صورتی بود در مادّه که مادّه را محصّل بالفعل کند . پس نفس به صورت عقلی عقل بالفعل باشد . و چون صور عقلی معقول مجرّد است و باقی ، و نفس به آن بالفعل ؛ عقل نیز باقی بود به دوام آن صورت عقلی ، و آن صورت عقلی را زوال نبود ، که یقین است ، و هیچ یقین را زوال نباشد ، پس نفس را زوال نباشد .

واینکه گفتیم چون صورتی بود درمادّه ، غرض همین است که صورت‌عقلی نفس را بالفعل کند ، نه اینکه‌چون مادّه وصورت دو موجود باشند . هرچند این نحو نیز نظر به ظاهر حال مادّه وصورت است ، به گمان ایشان .

ماحصل این مطلب غامض اینکه هرعقل بالفعل عقل بالفعل باشد به صورت

عقلي مجرّد که «کلّ معقول مجرّد». وبی‌صورت عقلی عقل بالفعل[166] نباشد. وحقیقت ومرتبت وجود عقل بالفعل مرتبه‌ای باشد از عقل بالقوة که عقل بالقوةرا تا مجرّد نکنند ازقوّه عقل[167] بالفعل نباشد. پس هرصورت عقلی عقل را به‌فعل عقل داشته شد، و به همین صورت عقلی عقل بالفعل عقل باشد، و از مرتبهٔ عقل بالقوة جدا بود، ونحو وجود او و حقیقت او مغایر بود باعقل بالقوّه. پس نتواند بود که عقل بالفعل عقل باشد قطع نظر ازصورت عقلی. و بدین مایه وجود بود که این مایه او را نبود الاّ به صورت عقلي. و قطع نظر ازصورت عقلی حاسّ بود یا محسوس و به صورت عقلی‌عقل بالفعل باشد. پس این صورت عقلی نتواند بود، که چون سواد بود جسم را که جسم به سواد از مرتبهٔ وجود خود بیرون نرود، بل عرضی از اعراض او به فعل آید. و عقل به صورت عقلی جدا بود از حاس و محسوس وسایر امور صاحب قوهٔ انفعالی. پس این صورت با عقل یکی باشد، که عقل بالفعل به این صورت عقل بالفعل است، یعنی به این صورت مفارق از قوّهٔ انفعالی، چون انسان که به صورت انسانی‌بالفعل است، وصورت انسانی مقوّم‌او. نه چون کرباس سیاه، که کرباس به‌سیاهی کرباس نباشد، بلکه به سیاهی کرباس سیاه باشد، وهمان مرتبهٔ کرباسی داشته باشد، نه‌افزون.

و ایضاً هردو امر که بهم برخورند، گاهی امتیاز میان ایشان باشد که در خارج ایشان را قدری یا مقداري یا قوّهٔ هیولی بود، تا توان گفت (۴۷ر) که بهم رسیدند، ازین رو وجداشدند ازآن، وچون دوجسم که بهم رسند به سطوح. وحال در عقل وصورت عقلی نه چنین است، پس امتیاز نتواند بود.

به این سخن اشاره کرد معلم که گفت: فرق میان نقش خاتم که بر موم رسد و میان صورت عقلی این است که نقش خاتم برسطح موم افتد، وصورت

۱۶۶ ـ در (م) «باشد . . . بالفعل» نیست.

۱۶۷ ـ م: عاقل.

عقلی از عاقل جدا نباشد ، بل چون صورت خاتم بود که در جمیع اقطار موم بود .

وایضاً شاید که عقل موجود بود خالی از صورت عقلی وبالفعل عقل باشد . و صورت (۱۶۹) عقلی حالتی بود او را چون سواد جسم را ، و ذات عقل درخارج متمیز (۱۶۸) باشد از صورت عقلی ، که هرچیز که چنین بود ، او را قوتی باید که قبول کند درخارج بهآن قوّت آن عرض وحالت را . و نشاید که گویند صورت عقلی موجود خارجی نبود، چهامر خارجی همین باشد که بی‌اعتبار وفرض ماموجود باشد . و اینجا در خارج ذاتی بود وصفتی . خواه آن صفت از اعراض مادّیه بود ، چون سواد وبیاض، وخواه مجرّد ، چون صورت عقلی. وآنکه گویند این نهوجود خارجی‌است ، معنیش این بود که نحوی دیگر است از وجودات عینیّهٔ متأصّله . چه هیچ کس نتواند گفت که : درخارج عقل متصف به صورت عقلی وعلمی نیست ، بلکه در خارج نفس عالم است ، وعلم برای او ثابت است .

اینست آنچه به خاطر می‌رسد در توضیح سخنان اوایل ، والله اعلم بحقایق الامور .

و ازینست که ارسطوطالیس در میمر آخر در کتاب « اثولوجیا » گفت : عقل کل اشیاء بود بالفعل ، وصورت تمامی عالم . و گفت : نفس را دومرتبه باشد : یکی مرتبهٔ حسّ ، و درین‌حال محسوس بود بالفعل ، وحاسّ بالفعل است . ویکی مرتبهٔ تعقل ، ودرین حال عاقل بالفعل باشد وجود عقل بالفعل را (۱۶۹) . که اگر عقل را دو حال بود که وجود عقلی این‌نحو باشد که یا محسوس باشد ویا معقول، بلکه محسوس بود وحاس بود معقول و عاقل، ومردادراك هرچیز کند (۱۷۰) همان

---

۱۶۸ – م : ممیز .

۱۶۹ – م« را » ندارد .

۱۷۰ – م « کند » ندارد .

باشد بالفعل.

استاد ابوعلی مسکویه به کتاب «فوز اصغر» گوید[۱۷۱] پس ازینکه بیان کرد که مدرك درانسان یك چیز است که حاکم است میان امورمتضاده «فنقول: انّ النفس الناطقة تدرك الامور المعقولة بغیر النحو الذی به‌یدرك الامور المحسوسة. وذلك أنّها اذاطلبت الامور[۴۷پ] المعقولة ، انبسطت ورجعت الی ذاتها کانّها تطلب شیئاًهوعندها. فاذا طلبت الامور المحسوسة خرجت عندذاتها کانها تطلب شیئاً خارجا منها ، فتحتاج حینئذ الی آلة یتوسل بها الی مطلوبها . فان وجدت الآلة صحیحة استعملته[۱۷۲] ، وأدرکت الامر الخارج ، ثمّ حصلت صورتها عندها فی الوهم . و ان لم تجدلآلة فانّها تعدم ذالك المطلوب » .[۱۷۳]

بناء این سخن نباشد الاّ بر آنکه محسوس حدی و معقول حدی باشند از وجود . وهر مرتبهٔ اعلی را مرتبهٔ فرود باشد ، وبالا را فعلیّت اتمّ بود از فرود . مثال این : گفته اند که عنیّن لذّت جماع نفهمد که هر گز مشتهی بالفعل نبوده ، ومشتهی عنیّن را چنانکه هست نتواند دانست .

غرض ازین اطالهٔ کلام و نقل سخن از کلام دانایان پیشین نیست الاّ اینکه چون این سخنان چون افسانه بر گوشها خورد درصحّت و فساد آن فکر کنند . که آنان که سخن حکماء نقل کرده اند مطلق متوجه این آراء نگردیده‌اند . و این معانی (۱۷۰) درنهایت غموض واشکال است . اگرفهمیده شود ، توان گفت صحیح است یا فاسد .

فقیر حقیر مؤلف این نامه را هنوز این معانی به حقیقت معلوم نشده ، تا تواند گفت که : راست است یا نه . وآنچه گفت از نامه‌های اوایل بود .[۱۷۴]

---

۱۷۱ ـ ط : گویند .

۱۷۲ ـ م : استعملت .

۱۷۳ ـ ص ۳۵ چاپ ۱۳۲۵ مصر (فصل ۳ مسأله ۲)

۱۷۴ ـ م : بوده .

باشد که پس ازین کسی آید ، و تواند این سخنان فهمیدن . و چون این نامهٔ پریشان بیند به فکر[۱۷۵] افتد ، و[۱۷۶] داند که آراء دیگر حکماء را هست ، نه همانکه در کتابهاءمتاخران است ، ما را طاقت بیش ازین نیست که آراء ایشان به لفظ نقل کنیم .

خوشا آنکه به واسطه این اوراق متوجه نامه‌های پیشینیان شود ، و در صحّت وفساد این سخنان تأمّل کنند .

هر چند ره نداد رقیبم به کوی تو
ز افغان من بسا که به کوی توره برند

پس از طی این سخنان گوییم که : معلم اثبات کرد که واجب الوجود را پوشیدگی نیست ، چه‌بری است از ماده ، وهرچه بری‌ازماده بود عاقل است . بیان صغری ظاهراست ، وبیان کبری چنانکه گفته‌اند بگذشت. پس‌واجب‌الوجود ظاهر است ، یعنی غایب نیست از ذات خود ، که بری است ازمادّه وموضوع ، ودرو قوّهٔ قابله نیست .

پس اراده کرد بیان این را که واجب الوجود عالم است به جمیع ممکنات و گفت :

---

۱۷۵ – هردو نسخه بلند تفکر .
۱۷۶ – م « و » ندارد .

[۱۱]

< واجب الوجود عالم است به جمیع ممکنات >

«فص. [۱۷۷] واجب الوجود مبدأ کلّ فیض، وهوظاهر علی ذاته بذاته، له الکلّ من حیث لا کثرة فیه، فهومن حیث هوظاهر، فهوینال[۴۸ر] الکلّ من ذاته، فعلمه بالکلّ بعد ذاته وعلمه بذاته، ویتحد الکلّ بالنسبة إلی ذاته. فهو الکلّ في وحده».

نخست درشرح الفاظ معلّم شروع کنیم، وپس از آن بیاوریم آراء مردم را درباب علم به ممکنات، پس گوییم: فیض به‌اصطلاح فلاسفه فعل‌فاعلی‌بود که نه‌به عوض‌کار کند ونه به‌غرض، بلکه تام بود درفاعلیت، ودرو هیچ گونه نقص‌وناتمامی نباشد. پس هیچ غرض وآرزو نباشد، که غرض وآرزو از ناتمامی صاحب غرض خیزد. این سخن بگذشت. ولفظ «هو ظاهر» تواند بود که جملهٔ معترضه باشد، یعنی این مقدّمه ظاهر است که واجب الوجود مبدأ کلّ فیض است، چه مبرهن است میان فلاسفه که: لا مؤثّر في الوجود إلاّ هو. چه گمان ایشان اینست که هر چیز اثری به غیر [۱۷۸] رساند آن اثر به اوبالذات منسوب نباشد، بلکه اثرواجب الوجود را واسطه شود در رسانیدن به‌امری دیگر، چنانکه در ترتیب نظام وجود بیان کرده شد.

پس آنکه [۱۷۹] گفت مقدّمهٔ «لا مؤثّر في الوجود الاّ الله» منافات ندارد با اینکه حرکات عباد صادر بود از ایشان، به حسب ظاهر تخصیص کرد در قواعد عقلی. واین سخن برتقدیری بود که مراد به مبدأ مبدأ اوّل باشد هر فیض را.

---

۱۷۷ ـ درهامش ط آمده: بیان آنکه واجب الوجود مبدأ کل وجود است.

۱۷۸ ـ م: تغیری.

۱۷۹ ـ درهامش ط آمده: مراد ملا شمس الدین محمد خفری است در حاشیهٔ الهیات تجرید.

واگر گوییم که : مبدأ اعم" ازاین که به واسطه باشد یابی‌واسطه؛ سخن‌اظهرازاین شود ، چه بیّن‌است پس از طی"سخنان گذشته که سلسلهٔ ممکنات [۱۷۱] به واجب الوجود بالذات می‌رسد .

واین سخن برتقدیری بود که « علی ذاته » در نسخه نباشد . واگر باشد ، واین اکثر است ؛ معنی این است که واجب الوجود مبدأ کل وجود است ، وحال آنکه او ظاهر است بر ذات خود ، یعنی عالم است به ذات خود که در او هیچ قوّه وماده واِنفعال نیست .

پس این مقدّمه مقدّمه شود قیاسی را که واجب الوجود علّت است هر موجودی را ، وعالم است به ذات خود ، و کبری مطوی است که هرچیز علت بود و عالم به ذات خود ، عالم بود به معلولات خود . صغری مبیّن است ، و کبری که هرعلت عالم به‌ذات ، عالم است به معلولات خود ، چه علم به علت تامّه مستلزم علم به معلول است ، از آن رو که علّت تامّه ضرور دارد وجود معلول را در ظرف وجود خود . واین سخن پیش فلاسفه[۱۸۰] درست است ، وبیان کرده شد .

پس اگر علت تامه در خارج بود ، معلول با او باشد. [۴۸ پ] واگر علت تامه متصور باشد درذهن ؛ معلول نیز متصور خواهد بود ، که لزوم بیّن است میان جمیع اسباب وجود شیء[۱۸۱] . و این مقدمه محتاج بیان زیاده ازاین نیست .

پس از این دو مقدمه پدید آمد که « له الکل" من‌حیث لا کثرة فیه »، یعنی واجب الوجود عالم است به کل به صورت وحدانی که‌آن صورت نیز زاید بر ذات واجب الوجود نیست . چه واجب الوجود قبول هیچ صورتی نکند ، بلکه چنانکه صورت انگشتر در ذهن‌زر گر بود که به واسطهٔ‌آن انگشتر درخارج‌پدیدآید.[۱۸۲] پس نفس ذات باری، جل وعلا ، کار صورت انگشتر کند که در ذهن‌زر گر است .

---

۱۸۰ – م : معنی .

۱۸۱ – م : بشیء .

۱۸۲ – ط « پس » ندارد .

و به این اعتبار گفته شود که نفس ذات واجب الوجود به اعتبار [ی] علم باشد به جمیع ممکنات، و به اعتباری معلوم. و در حقیقت این کثرت اسمی باشد. تفصیل این گفتار بیاید به اتم وجهی.

و این علم‌را بعضی علم اجمالی گویند، و گویند: کمال واجب الوجود همین علم است، و علم تفصیلی کمال نیست.

پس از این سخن گوییم: در صحّت و فساد این رأی پس از نقل کردن آرای اوایل درکار علم. و چون گفتیم واجب الوجود قبول هیچ صورتی نکند، پس ذات واجب بنفسه علم باشد جمیع ممکنات را، که واجب الوجود من حیث الذات عالم بود به جمیع معلولات.

و به‌این مطلب اشاره کرد «فهو من حیث هو ظاهر». یعنی من حیث الذات عالم است به جمیع معلولات، بی‌آنکه صورتی از ممکنات در او حاصل شود. پس عالم بود به‌جمیع ممکنات من ذاته.

و به این سخن اشاره به علم تفصیلی کرد و گفت: «فعلمه بالکلّ بعد ذاته» یعنی علم واجب به جمیع ممکنات از روی تفصیل در مرتبهٔ مؤخر است از ذات واجب‌الوجود، و از علم به ذات واجب الوجود. پس گفت: «و یتّحد الکلّ بالنسبة الی‌ذاته» یعنی: کل یکی‌شود به‌نسبت به‌ذات‌واجب، که همه را به صورت وحدانی داند که ذات او است، پس ذات بذاته کل موجودات باشد، به اعتبار شهود علمی. و ذات واجب با آنکه یك ذات است متشخص بذاته کل موجودات است به اعتبار شهود علمی.(۱۸۳)

و این سخن از آن گفت [۱۷۲] که واجب الوجود را علم است به کل بی آنکه صورتی ورای ذات او پیش او حاضر باشد. پس واجب الوجود را ذات بذاته به منزلهٔ کل موجودات باشد(۴۹ر) تا علم به‌ذات به‌جای علم به‌جمیع ممکنات تواند بود.

۱۸۳ – م «و ذات... علمی» ندارد.

واين سخن درنهايت غموض و اشكال است ، بايد كه آراء طايفه بيان كنيم درباب علم ، وپس ازآن بگوييم كه : هر كس اين سخن را چون فهميده اند .

اما آراى قدماء در كار علم

وقال ثاليس الملطى [١٨٤] : انّ للعالم مبدعاً ، سبحانه وتعالى ، لا تدرك صفة العقول من جهة هويّته . وانّما يدرك من جهة آثاره أنّه القوىّ الذى لامردّ له ، وأنّه تعالى هو المبدع ، ولا شيء مبدع ، فأبدع الذى أبدع ولا صورة له عنده في الذات ، لأنّه قبل الابداع انّما كان هو فقط . وليس يقال حينئذ جهة وجهة ، حتى يكون هو وصورة ، او حيث وحيث ، حتى يكون هو ذا صورة .

ثم قال : لكنه تعالى أبدع العنصر الذى فيه صورة الموجودات والمعلومات كلّها ، فانبعث من كلّ صورة موجود هي صورته . فمحلّ الصورة العلميّة هو ذات العنصر ، وما من موجود في العالم العقلى والعالم الحسى الاّ وفي ذات العنصر صورته ، وينال عنه .

ثم قال : ومن كمال ذاته الأوّل الحقّ سبحانه أنّه أبدع من ما يتصوّره العامّة في ذاته تعالى أنّه فيه الصور ، يعنى صور المعلومات . فهو في مبدعه ، ويتعالى في وحدانيّته و هويّته أن يوصف ما يوصف به مبدعه .

وقال : انكيسمانس الملطى [١٨٥] : انّ كلّ مبتدع ظهرت صورته في حدّ الابداع ، فقد كانت صورته في علم مبدعه الأوّل ، والصور عنه بلا نهاية .

قال : ولا يمكن الاّ أحد القولين ، امّا أن يقول انّما أبدع أشياء بلا العلم المتقدم ، وهذا باطل . فان قلنا أبدع ما في علمه ، فالصورة أزليّة بازليّته . وليس يتكثّر ذاته بتكثّر المعلومات ، ولا يتغيّر بتغيّرها .

ثمّ قال : أبدع بوحدانيّته صورة العنصر ، ثم صورة العقل . انبعث عنها ، فأبدع

---

١٨٤ ــ الملل والنحل شهرستانى ٢ : ٢٤٢-٢٤٤ .

١٨٥ ــ نيز ص ٢٥٤ .

البارى تعالى . ثم صورة النفس انبعث كذلك ، فرتب العنصر في العقل أنواع الصور على ما فيه من طبقات الاثار ، وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة . ثم ان هذه الصور لا يمكن أن توجد في الهيولى الا بترتب وزمان ، فحدث تلك الصور فيها على الترتيب . انتهى كلامه .

قال انباذ قليس : انّ البارى هو العلم المحض ، و هو الحيوة المحضة وهو العزّ والجود و القدرة والخير والحق . [٤٩ پ] الا أنّ هناك قوة مسماة بهذه الأسامى.وهومبدع فقط، لا أنّه أبدع من شيء ، ولا أن شيئاًكان معه . فأبدع الشيء البسيط ، وهو العنصر الأوّل .

ثم قال : فالمعلول الأوّل هوالعنصر ، والمعلول الثاني بتوسطه العقل ، والمعلول الثالث بتوسطه النفس وهذه [١٧٣] بسايط ومبسوطات ، وما بعدها مركبات .

ثم قال : العنصر الأوّل بسيط من عوارض العقل الذى دونه ، وليس هو بسيط مطلقاً ، فانه لامعلول إلاّ وهو مركبات تركيباً عقلياً او حسياً . انتهى كلامه .

قال فيثاغورس (١٨٧) : إنّ البارى عالم بجميع المعلومات على طريق الاحاطة بالأسباب التى هى الأعداد والمقادير، وهى لا تختلف . انتهى كلامه .

وقال افلاطن (١٨٨) الالهى و هو آخر الأساطين المعروفين : إنّ للعالم مبدعاً محدثاً أزليّاً واجباً بذاته ، عالماً بجميع معلولاته على ترتب الأسباب الكلية ، وكان في الأزل ، ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الاّ مثال عند البارى تعالى، وانّما يعبّر عنه بالعنصر الأوّل والهيولى .

ثم قال : فابدع العقل الأوّل ، وبتوسطه النفس الكلية ، قد انبعثت عن العقل انبعاث الصورة في المرآت ، وبتوسّطها العالم الجسمانى . والعالم عالمان : عالم العقل

---

١٨٦ - نيز س ٢٥٧ .

١٨٧ - نيز ص ٢٧٣ .

١٨٨ - نيز ص ٣٠١-٣٠٣ و ٣٠٦ و ٣٠٧ .

وفيه المثل العقلية والصور الروحانية ، وعالم الحس وفيه الاشخاص الحسية والصورة الجسمانية ، كالصورة المنطبعة في المرآت المجلوة . فان عنصر عالم الحس مرآت لجميع صور العالم العقلى يتمثل فيه جميع الصور كلها ، ولها الوجود الدائم ، ولها الثبات القائم . وانما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية ، لأن كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في العلم الأول ، و الصور عنده بلا نهاية . وكما أن الحس يشاهد جميع المحسوسات ، وهى محدودة محصورة ، كذلك يشاهد العقل جميع المعقولات ، وهى غير محدودة ولا محصورة بالزمان والمكان ، فيكون مثلاً عقلية موجودا . فاثبت لكل شخص في العالم الحسى مثالاً موجوداً غير مشخص في العالم العقلى ، ويسمى تلك المثُل المثُل الافلاطونية . وهى المثل النورية غير المثل الظلمانية التي [١] ثبتها في عالم المثال البرزخي الخيالي . فالمثل عنده مبسوطات والأشخاص مركبات . [٥٠ ر] فالانسان المركب الحسى جزئى الانسان المبسوط العقلى ، و كذلك كل نوع من الحيوان والمعادن (١٨٩) .

قال : فالموجودات في العالم الحسى آثار الموجودات في العالم العقلي . الانسان من العالم العقلى أدرك من المحسوس مثالاً منتزعاً من المادة معقولاً مطابقاً للمثال الذى في العالم العقلى بكليته ، ويطابق الموجود الذي في عالم الحس بجزئيته . ولولا ذلك لما كان لما يدركه العقل مطابقاً مقابلاً من خارج . فما يكون مدركاً لشيء يوافق ادراكه حقيقة المدرك . فالعقل يدرك عالمين متطابقين متقابلين : عالم العقل وفيه المثل التى يطابقه الأشخاص الحسية ؛ وعالم الحس ، وفيه المثل الحسية التى يطابقها المثل (١٩٠) العقلى . فأعيان ذلك العالم آثار هذا العالم ، وأعيان هذا العالم آثار في ذلك ، وعليه وضع الفطرة والتقدير . انتهى كلامه .

---

١٨٩ ـ م « مثلا عقلية موجوداً . . . . والمعادن » ندارد و در (ط) روى آن نشانهٔ « ز ـ الى » آمده است . درهامش ط دربرابر المعادن آمده است « والنبات » .

١٩٠ ـ م : المبل .

قال ارسطوطاليس(١٩١)على ما نقل عنه الشهرستانى: انّ واجب الوجود لذاته عقل لذاته، وعاقل ومعقول لذاته، عقل [١٧٣] غيره او لم يعقل . أمّا أنّه عقل، فلأنّه مجرّد لذاته، وأمّا أنّه معقول لذاته، فلأنّه غير محجوب عن ذاته بذاته او بغيره .

ثم قال: الأول يعقل ذاته، ثم من ذاته يعقل كلّ شيء، فهو يعلم العالم العقلى دفعة، من غير احتياج الى انتقال وتردد من معقول الى معقول . وذاته تعالى ليس يعقل الأشياء من الامور الخارجيّة عنه، كحالنا عند المحسوسات، بل يعقلها بذاته من ذاته، و ليس كونه عاقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة، حتى يكون وجودها قد جعله عقلا، بل الأمر على العكس اى عقله للأشياء جعلها موجوداً . وليس شيء يكمله، فانّه الكامل لذاته، المكمل لغيره . فلا يستفيد وجوده من وجود كمالاً .

ثم قال : فيجب أن يكون لواجب الوجود لذاته من ذاته الأمر الأكمل الأفضل، لا من غيره . فاذا عقل ذاته بذاته ؛ عقل مايلزمه ذاته لذاته بالفعل، وعقل كونه عاقلاً، وعقل كلّ ما يصدر عنه على ترتيب الصدور عنه . والاّ، فلم يعقل ذاته بكنهها .

ثم قال : انّ البارى عظيم الرتبة جداً غير محتاج الى غيره، ولا يتغيّر بسبب غيره، سواء [٥٠ ب] كان التغيّر زمانيّاً، او كان تغيّراً بأنّ ذاته يقبل أثراً، وإن كان دائماً في الزمان . وانّما لا يجوز أن يتغيّر كيف ما كان، لأنّ(١٩٢) انتقاله انّما يكون الى الشرّ لاالى الخير، لأنّ كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته، و كلّ شيء يناله و يوصف فهو دون نفسه .

ثم قال : انّ واجب الوجود حيّ بذاته، اى يدرك لكل شيء نافذ الأمر في كل شيء، والمشار اليه بلفظ الحيوة ههنا هو كونه عقلاً تامّاً بالفعل بحيث ينفعل من

---

١٩١ – نيز ص ٣٦٨–٣٧٠ و ٣٧١ و ٣٧٣ .

١٩٢ – م : فلان .

ذاته کل شيء ، فهو حيّ بذاته قادر بذاته ، فيتصف بجميع صفات الکمال من غير تکثّر ولا تغيّر في ذاته . انتهی کلامه .

لفظ عنصر که در گفتار این دانایان واقع است نیست الاّ عقل اول که آن‌را عقل کل گویند ، واو پیش قدماء اوایل بالاتر بود ازعقول ، چه ایشان عقل نگویند الا آن‌را که مشوّق نفسی بود . وهریك ازنه عقل دیگرمشوّق نفسی بود ازنفوس فلکی ، وبه‌این اعتبارایشان را عقل گویند ، واورا عنصر یعنی اصل‌ومایهٔ موجودات، که گمان ایشان اینست که عقل کل اشیاء است بالفعل . چنانکه ارسطوطالیس در میمرآخر از کتاب « اثولوجیا » بیان کرد . ومعلّم‌دویم در کتاب «مبادی موجودات» عقل گوید وجوهراول خواهد ، وثوانی گوید وسایرعقول خواهد . پس‌او نیزبه‌این جدایی اشاره کرد . وهیولی را گویند کلّ بالقوّه است ، ونفس را بالفعل نفس دانند و عقل بالقوة ، که از مرتبهٔ نفسی به درجهٔ عقلی رسد . بلکه گویند نفس مادی بود ، وآخر مجرد شود . تفصیل این سخن بیاید پس ازین .

واما ارسطوطالیس علم را در واجب علم فعلی گفت . وفرق میان علم فعلی وعلم انفعالی چنین گفته اند که [۱۹۳] اگرصورت علمی سبب وجود معلوم شود در خارج ، علم [۱۷۵] فعلی است . چون صورت انگشتر مجرّد که در ذهن زرگر است ، ودرخیال او متعیّن به نحوی از انحای تعیّن ، وپس‌از آن درخارج به تعیّن مادّی صرف . واین صورت که در ذهن زرگر است علم فعلی است که سبب وجود انگشترخارجی گردد ، وبه کثرت انگشتر درخارج نیفزاید، وبه کمی افراد نکاهد، بلکه اگرصدهزار فرد پدیدآمد به‌همه‌رسد ، ونقصان نپذیرد . وچنین است[۵۱ر] افعال عقلی .

وعلم انفعالی آن باشد که ازموجودخارجی صورت عقلی پدیدآید ، چنانکه از افراد انسانی صورت عقلی‌انسان به ذهن درآید . وگفته اند : ابداع‌چون‌صورت

۱۹۳ – م « که » ندارد .

خیالی باشد که ازعقل به خیال افتد بی‌توسط حرکتی‌وزمانی ، وخلق چون‌حدوث در خارج که البته به حرکتی شود . واین حدوث را گویند نباشد الا ّ به نقصان معلول که مادّه قبول نکند الا ّ صورتی پس از صورتی ، وجمیع صور نباشد الا ّ در عقل ، که عقل قابل تضاد نباشد ، وآب وآتش‌عقلی باهم درعقل جمع باشد ، هرچند درمادّه یکی پیدا نشود تا دیگری باطل نگردد . واین نقصان مادّه وعدم قبول او اضدادرا دفعة باشوق طبیعی که ناقص‌رابود به کمال به‌سبب حرکت‌باشد ، وتدریج در زمان پدید آید .

پس از نقل‌آرای فلاسفهٔ اقدمین گوییم : واجب الوجود به‌اتّفاق عالم است، چه مجرّداست ازقوّه ونیستی ، وهرچه مجرّد بود ازقوّه ونیستی عالم بود به‌ذات خود ، پس واجب الوجود عالم بود به ذات خود . وچون سبب تامّ بود ممکنات را وعلم به سبب تامّ مستلزم علم بود به مسبّب‌ـ که هرعالم به سبب تامّ عالم است به حیثیّت صدور معلول ، وهر عالم به حیثیت صدور معلول عالم است به معلول . ودر این پیش‌فلاسفه مقام حیثیّت صدوری نباشد ، الا ّ ذات وحدانی‌صرف ـ پس همان علم به ذات مستلزم علم به معلول اوّل بود ، (١٩٤) وبه حیثیّات ذات معلول اوّل . پس علم تامّ بود به علت تامّهٔ معلول ثانی وبه حیثیّات ذات معلول ثانی . پس علم تامّ بود به علت تامّهٔ معلول (١٩٥) ثالث ، وكذلك إلى آخر الوجود . پس‌واجب‌الوجود عالم بود به جمیع ممکنات خواه کلی و خواه جزئی و خواه جوهر و خواه عرض . وهیچ موجودی نباشد الا ّ که واجب الوجود عالم بود به‌آن . وما تسقط من ورقة الا ّ یعلمها .

< کیفیت علم باری تعالی به جزئیات >

اینست دلیل‌فلاسفه درباب علم ، وهیچیك ازایشان نفی‌علم نکرده اند واجب الوجود را . ولیکن درنحو علم آرای ایشان مختلف به حسب ظاهرعبارات ایشان.

١٩٤ ـ م « و » ندارد .

١٩٥ ـ م « ثانی . . . معلول » ندارد .

چنانکه به حسب ظاهر بعضی گمان برده اند که واجب الوجود [۱۹۶] را علم به[۱۹۷] جزئیات بروجه کلی است ازراه اسباب. ومثل زده اند منجّم را که چون علم پیدا کند به اسباب خسوف البته عالم است به خسوف، لیکن بروجه کلی که آن صورت علمی اواباء از کثرت ندارد. [۵۱ پ] وچون خسوف موجود شود بروجه جزئی علم پیدا کند. که اگر واجب الوجود عالم بود بروجه جزئی، اورا حواس باید، که مدرك جزئی نباشد الاّ حواس، که جزئیات مادّیه معقولات بالفعل نیستند، بلکه محسوس اند، وواجب الوجود عقل بالفعل است. ودر عقل بالفعل نباشد الاّ معقول بالفعل، ومعقول بالفعل مجرّد بود. تفصیل این سخن بگذشت.

وایضاً اگر واجب الوجود عالم بود به جزئیات متغیّر بروجه جزئی، لازم آید تغیّر درذات احدیت، که جزئیات متغیّر است، وذات واجب از تغیّر مبرّی است، که بالفعل مطلق است، وهیچ بالفعل مطلق متغیّر نتواند بود.

پس بعضی از متکلّمان گفتند که: علم اضافه است، وتغیّر دراضافات جایز است. واز اینجا لازم نیاید تغیّر در ذات واجب، بلکه تغیّر در اضافه افتد، که امر اعتباری است.

وبرین طائفه [۱۷۶] رد کردند که اضافه فرع وجود منتسبین است، پس تاممکن پدید نیاید، واجب راعلم نخواهد بود. واین نقص است که واجب الوجود را علم نباشد، وپس از آن پیدا شود.

پس ایشان دوفرقه شدند: برخی گفتند که معدومات ثابتات و حاضرند پیش واجب الوجود، وحضور آنها پیش واجب الوجود علم است به آن صور ثابتهٔ حاضره، و آنکه منکر شد ثبوت معدومات را مفرّی دیگر پیدا کرد که خالی از خلل نتواند بود.

۱۹۶ ـ ط «عالم بود... واجب الوجود» ندارد.

۱۹۷ ـ ط: بر.

تفصیل [۱۹۸] این مجمل اینکه علم حضور معلوم بود پیش عالم، ویا حصول صورتی درعالم، یا انکشاف معلوم برعالم، یا اطلاع عالم برمعلوم؛ مجملاً معلومی باید وعالمی وحضوری یا حصولی یاامری که به اینها تعبیر توان کرد. که علم معنی عدمی نتواند بود، بلکه صورتی وجودی است للعالم. وعلم واجب‌الوجود نشاید که صورتی بود در ذات واجب، و یا مباین ذات واجب قایم به ذات. چه اگر صورتی بود به ذات واجب الوجود، ممکن باشد، ومجعول واجب الوجود. پس یابی علم مجعول باشد، واین محال است، چه ما گفتیم علم به‌علت تامّه مستلزم علم به‌معلول است. پس قبل از وجود صور علم‌دیگر بود، واین تسلسل است. ویا به همین صور بود، واین دور است. توان گفت که علم به علت تامّه مستلزم علم به‌معلول است، نه‌نفس‌معلول، پس‌مقدّم بود(۵۲ر)علم به‌علت‌تامّه برعلم به معلول. ودرین‌حال‌صور علمیه هم علمند وهم معلول، پس علمی سابق برین صور نباید الاّ علم به علت تامّه که از و لازم آید علم به معلول که صور اند، یعنی ازعلم به ذات که علم به‌علت تامّه است‌علمی دیگر لازم‌آید که خود معلول است، و این جایز بود، که یك‌چیز هم معلول باشد وهم معلوم.

و اینست معنی سخن شیخ رئیس که‌گفت: «بل ذاته بحیث یصدر عنه تلك الصور». معنی این سخن اینست که درجایی که علم مغایرعلت تامّه باشد، ومستلزم علم به معلول، علم به معلول نیز مغایر است با معلول. امّا درمانحن فیه علم وعلت تامّه یکی است، علم به ذات عین ذات است واجب الوجود را، پس شاید که علم‌به معلول نیز نفس معلول باشد. لیکن برین تقدیر که صور قایم بود به ذات واجب الوجود، لازم‌آید واجب الوجود را قوّتی بود که به‌آن قوّه قبول صور علمی کند واین محال است.

و ایضاً لازم آید که هم فاعل بود و هم قابل. این بحث را محقق طوسی

---

۱۹۸ ـ م: وتفصیل.

رضوان الله علیه بر شیخ رئیس کرد. و بیان تحقیقی که پس ازین نقل کرده شود از «شرح رسالهٔ علم»، چه از شرح رسالهٔ علم همین سخن بیان کرد. ولیکن حقیقت حال اینست که شیخ رئیس به قیام صور به ذات واجب الوجود قایل نیست، هرچند ظاهر عبارت او در «اشارات» اینست، و کذلك در «شفاء». ولیکن درمقامی دیگر صریح گفته که صور به ذات واجب قایم نیست.

قال فی الهیّات الشفاء: [۱۹۹] ولا تظنن أنّه لوکان للمعقولات عنده صور و کثرة، کانت کثرة الصور التی یعقلها أجزاء لذاته. و کیف وهی تکون بعد ذاته. لانّ عقله لذاته ذاته، ومنه یعقل کلّ ما بعده. فعقله لذاته علة عقله مابعد ذاته، فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته. علی أنّ المعقولات والصور التی له بعد ذاته إنّماهی معقولة علی النحو المعقول العقلی لاالنفسانی. وانّمالها الیها إضافة المبدأ التی یکون عنه لافیه. انتهی کلامه (۱۷۷) این سخن صریح است که علم واجب الوجود به اشیاء به طریق ارتسام صور معقولات نیست در ذات احدیّت، بل نسبت این صور را به واجب نسبت «عنه» است نه «فیه». و چنانکه عالم شود امری به سبب حصول صور در ذات او، عالم شود به واسطهٔ صدور صورت او.

و ایضا در اول همین [۵۲پ] فصل گفت [۲۰۰]: «ثم یجب لنا أن نعلم أنّه اذا قیل عقل للاوّل، قیل علی المعنی البسیط الذی عرفته فی «کتاب النفس»، وأنّه لیس فیه اختلاف صور مترتبة متخالفة، کما یکون فی النفس علی المعنی الذی مضی فی کتاب النفس. فهو لذلك یعقل الأشیاء دفعة واحدة، من غیر أن یتکثّر بها فی جوهره، او تتصوّر فی حقیقة ذاته بصورها، بل تفیض عنه صورها معقولة، وهوأولی بأن یکون عقلاً من تلك الصور الفایضة».

وایضاً درهمین فصل نفی کرد قیام صورت به ذات واجب الوجود و قیام به

۱۹۹ـ مقالهٔ ۸ فصل ۷ ص ۳۶۴.

۲۰۰ـ مقاله ۸ فصل ۷ ص ۳۶۲.

غیری، چون عقلی یا نفسی، وقیام به ذات خود که گفت: اگر در ذات واجب بود کثرت در ذات واجب لازم آید؛ و اگر درغیر بود، آن درصور علم باشد غیر را؛ و اگر به نفس قایم بود، مثل افلاطون لازم آید.

پس گفت «فینبغی أن تجهد جهدك فی التخلّص من هذه الشبه، و تتحفظ أن یتکثر ذاته، ولا تبالی بأن یکون ذاته مأخوذة مع إضافة مّا ممکن الوجود»

این سخنان صریح است که «شیخ» قایل نیست به قیام صور علمی به ذات واجب الوجود، بلکه واجب الوجود را واحد داند، وذات اورا به‌حیثیتی که صادر شود ازو این صور، لیکن هیچ معلوم نشود که این صور در کجاست، و چه چیز است. چه هر گاه ذات واجب الوجود به حیثیتی باشد که صادر شود ازو این صور، پس بعد از آنکه این‌صور پدید آیند؛ نسبت «عنه» به ذات واجب‌الوجود داشته‌باشند، البته موجودی خواهند بود غیر واجب. و هر موجودی غیر واجب الوجود ممکن است، وهرممکن یا جوهر است یا عرض ویا قایم به غیر است ویا متقوّم به نفس. واین‌صور نتواند که متقوم بنفسه باشد. که مُثُل افلاطونی لازم آید. ونتواند بود که قایم بود به ذات واجب، چه‌واجب الوجود محل کثرت نشود. ونتواند بود که‌قایم بود به غیر ذات‌واجب الوجود، واگرنه، علم نباشد واجب‌الوجود را. حیرت‌افزاید ازین سخن و این گفتار که موجودی بود که نه جوهر بود ونه عرض ونه قایم‌بود به ذات واجب ونه به غیر.

و این است که علامهٔ خفری گفت که صاحب «شفاء» متحیّر است در کار علم.

وایضاً هر گاه گوییم که چون صورت به‌غیر قایم باشد، علم خواهد بود از برای غیر، ازین سخن معلوم شد که درعلم شرط باشد قیام صورمعلوم به ذات‌عالم، پس (۵۳ر) محض صدور بس نباشد.

مجملا اگرصاحب «شفاء» را حیرت نباشد، مارا خود نظر کردن درسخنان

او حیرت افزاید.

وایضاً اگر قیام بنفسه بس باشد، پس حضور بس باشد معلوم را پیش عالم. پس تواند بود که صورت علمی نباشد[۲۰۱] که همین موجودات علم تواند بود یا صورت موجودات که درعقل باشد [۱۷۸].

محقق طوسی[۲۰۲] چون ازین ابحاث بپرداخت گفت: علم به هر چیز را لازم نباشد صورتی، واگر نه صورعلمی را صورتی باید، و تسلسل در صور افتد. وایضاً لازم نباشد قیام صور علمی به ذات عالم، بلکه حضور معلوم عند العالم بس باشد. وچنین بیان کرد در «شرح رسالهٔ علم»[۲۰۳]:

«والحق أنه لیس من شرط کلّ إدراك أن یکون بصورة ذهنیة. و ذلك أنّ ذات العاقل إنّما یعقل نفسه بعین صورتها التی بها هی هی. و ایضاً المدرك للصور الذهنیة إنّما یدرکها بعین تلك الصورة، لا بصورة اُخری، وإلاّ تسلسل، ولزم مع ذلك أن یکون فی المحلّ الواحد صور متساویة فی الماهیّة مختلفة بالعدد فقط. وذلك محال. فاذن لایحتاج فی الادراك الی صورة المدرك. أمّا الاحتیاج الی صورة ذهنیّة، فقد یکون حیث یکون المدرك غیر حاضر عند المدرك، ای یکون بحیث لایصل آلة الادراك الیه. و ذلك بسبب شیء من الموانع العائدة، إمّا الی المدرك نفسه او الی آلة الادراك، وامّا إلی المدرك، او إلیهما جمیعاً.

و پس ازین گفت: «کما أنّ الکاتب یطلق علی من یتمکّن من الکتابة، سواء کان مباشراً للکتابة او لم یکن، وعلی من یباشرها حال المباشرة باعتبارین؛ کذلك العالم یطلق علی من یتمکّن من العلم، سواء کان فی حال استحضار المعلوم او لم یکن و علی من یکون مستحضراً له حال الاستحضار باعتبارین. فوقوع اسم

۲۰۱- م: نباشد.

۲۰۲- م: طوسی علیه الرحمة.

۲۰۳- چاپ مشهد در ۱۳۴۵ ص ۲۸.

العلم على الأمر الأوّل يكون بالاعتبار الاوّل ، وعلى الأمر الثانى بالاعتبار الثانى. و العالم الذى يكون علمه ذاتياً فهو باعتبار الاوّل ، لأنّه بذلك الاعتبار لايحتاج فى كونه عالماً إلى شىء غير ذاته . و العلم بهذا الاعتبار شىء واحد ، وأمّا بالاعتبار الثانى فهو يحتاج الى اعتبار صورة المعلوم ، و [هو] من حيث صورة المعلوم مغاير لذاته . و العلم بذلك [۲۰۴] الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات . و ادراك الاول تعالى (۵۳ پ) بالاعتبار الاوّل ، فهو يحتاج الى اعتبار صورة المعلوم . و [ادراك الاول تعالى بالاعتبار الثانى] اما لذاته فيكون نفس ذاته وأنه لاغير ، فيتحد هناك المدرك والمدرك والادراك، ولايتعدّد الاّ بالاعتبارات التى يستعملها العقول . وامّا للمعلولات القريبة منه فيكون باعتبار ذوات تلك المعلومات ، اذلايتصوّر هناك لصور المعانى المذكورة اختلاف ويتّحد هناك المدركات و الادراكات ، ولايتعدّدان الاّ باعتبار ، و[۲۰۵] يغايرهما المدرك. وأما المعلولاتها(۱۷۹)[۲۰۶] البعيدة كالماديات والمعدومات التى من شانها امكان أن توجد فى وقت او تتعلق بوجود، فيكون بارتسام صورها المعقولة فى المعلولات القريبة التى هى المدركات لها أوّلاً وبالذات ، و كذلك الى أن ينتهى [۲۰۷] الى ادراك المحسوسات بارتسامها فى آلات دركها [۲۰۸] . و ذلك لانّ الموجود فى الحاضر حاضر ، والمدرل للحاضر مدرك لما يحضر معه . فاذن لايعزب عن علمه مثقال ذرّة فى الارض ولا فى السماء ولا أصغر ذلك ولا أكبر» . انتهى كلامه .

تفصيل اين مجمل [۲۰۹] اينست كه واجب الوجود را دو علم است :

۲۰۴- م : لذلك .

۲۰۵- م «و» ندارد .

۲۰۶- م « البعيدة » ندارد .

۲۰۷ م : اسهى (؟) .

۲۰۸ م : يدركها .

۲۰۹ هامش ط : تفسير علم اجمالى وتفصيلى .

یکی اجمالی کمالی، و آن ذات واجب الوجود است، چنانکه کاتب را صور حروف در ذهن مجمل است، و تواند آن حروف را مصوّر سازد، و موجود گرداند درخارج به تفصیل، واجب الوجود را نیز یك علم کمالی اجمالی هست به جمیع ما یصدر عنه، واین علم نیست الاّ نفس ذات واجب الوجود.

و دیگری علم تفصیلی که عبارت است از موجودات خارجی. و حضور آن موجودات را پیش واجب الوجود صورتی دیگر در کار نیست، بلکه بنفسه پیش واجب الوجود حاضراند، و هم علمند و هم معلوم. چنانکه در علم اجمالی ذات واجب الوجود هم علم است وهم عالم وهم معلوم.

ولیکن این موجودات خارجی را چند مرتبه است:

یکی ذوات مجرّده که بنفسها حاضرند پیش واجب الوجود مع ما فیها، چه ایشان معقول بالفعل اند وبری از مادّه و قوّهٔ انفعالی. و پس ازین مرتبه نفوس، وپس از نفوس منطبعه اجسام، که درایشان صور مادیّات کاینهٔ فاسده است، و پس ازین ذوات اجسام موجوده.

پس چون واجب الوجود ظهور مطلق است وانکشاف صرف (۵۴ ر)، جمیع موجودات حاضراند پیش واجب الوجود، بی‌آنکه واجب الوجود را احتیاج باشد به آلت متجزّی یا قوّتی چون قوای نفس انسانی. واین علم تفصیلی را کمال واجب الوجود ندانند، ومتغیّر دانند، وتغیّر را در اضافه قرار دهند. پس همهٔ موجودات از کاینات فاسدات کلٌّ في وقته حاضر داند[۲۱۰] پیش واجب الوجود، وتغیّر درمعلوم داند، نه در ذات عالم، که تغیّر اضافات ممکن است، و در علم غیر کمالی است. ولیکن این هم اجمالی را بحیثیّتی داند که باوجود اجمال گوید: لا یعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء.

این سخنان ازآن ثابت است که شیخ رئیس گفت: «یحتاج إلی لطف قریحة»

۲۱۰ ــ م: دانند.

درآنجا که گفت : علم واجب الوجود بر وجه کلّی بود به جزئیّات . چه علم به جزئیّات بروجه جزئی‌را درکار است آلت متجزّی. و بروجه کلی‌است به این معنی که آن قدر از کلّیات جمع شوند باهم پیش واجب الوجود که منحصر درفرد شود . چنانکه‌منجّم حکم کند برخسوف جزئی بروجه کلّی ، وچندان کلیات باهم ضم کند ، چنانکه گوید درفلان (۱۸۰) طالع یافلان وضع یا فلان ستاره که منحصر درفرد شود . ولیکن مدرك نباشد به آلت جسمانی ، بل بروجه‌کلّی باشد .

واین علم بروجه کلی به حیثیتي است که هیچ چیز مجهول نباشد . واین‌از عجایب است ، چنانکه علم اجمالی وعلم تفصیلی . چه فرق میان این دو علم اینست که تفصیل به صور متکثّره متمیّز باشد ، واجمالی به صورت وحدانی، چنانکه «علاّمهٔ خفری» بیان کرد ، ومثلی از بهمنیار آورد در باب علم اجمالی ، وگفت: چون مسئول باشی به‌مسئله‌ای، اولاً به‌خاطر رسد جواب آن مسئله به‌صورتی‌وبدانی. پس از آن به تفصیل‌آوری ، چنانکه پرشود یك دسته کاغذ از نوشتن‌آن .

گوییم: واجب الوجود درمرتبهٔ علم اجمالی‌آیا تمیز دهد صورت زید رامثلا از صورت عمر و یا ندهد؟ اگر تمیز دهد ، تکثّر بود در ذات احدیّت ، که این علم عین ذات است واجب الوجود را . واگر تمیز نباشد صورت زید را از صورت عمرو ، نباشد الاّ جهل ،

وایضاً درمرتبهٔ تفصیل علمی پدید آید که گاه اجمال نباشد بی‌شك ، پس علم واجب درتفصیل فزونی یابد که گاه اجمالی نباشد . واگر نه ، هیچ تمیز نباشد میان اجمال و تفصیل . (۵۴ پ) واین محال است ، چه درمرتبهٔ اجمال صورت علمی یکی بود ، ودر تفصیل صور بسیار ومتمیّزه .

ماحصل این بحث غامض این است که حکماء مقرّر کردند که‌واجب‌الوجود عالم است به‌همهٔ موجودات ، چنانکه بیان کرده شد . و هیچ یك نفی علم نکردند واجب الوجود را . و علم واجب الوجود را عین ذات دانند . و گویند : مبدأ جمیع

موجودات ممکن واجب الوجود است ، و علم به علّت تامّه مستلزم علم به معلول است . پس واجب الوجود عالم بود به جمیع ممکنات ، چنانکه بیان این بگذشت .

ودرین حال یك احتمال اینست که گوییم : ما را علم به نحو تعقّل واجب الوجود نیست ، چه مارامعلوم نیست نحوربط واجب‌الوجود به‌ممکن الوجود(۲۱۱) ، وتا به حقیقت ارتباط ممکن باواجب معلوم نشود ، نحو علم معلوم نخواهد شد . امّا به یقین دانیم که علم دارد. به حکم آنکه علم به علت تامّه مستلزم علم به معلول است .

وایضاً علم واجب الوجود عین ذات واجب است ، وما را ذات واجب به کنه معلوم نیست ، تا علم معلوم باشد که به‌چه نحو است .

بعضی از دانایان به همین قناعت کردند .

وبعضی دیگر درنحو علم سخن گفتند وراه بدر نبردند ، یا اگر بردند مارا حقیقت سخن ایشان معلوم نیست .

پس بعضی ازمتکلمان این اصل را از حکماء قبول کردند که علم به علت‌تامّه مستلزم به معلول است ، لیکن گفتند : علم اضافه است ، چه دیدند که معلومات متغیّر است ، ونشاید که تغیّر واقع شود در ذات واجب الوجود ، که واحد بحت است . وندانستند این‌را که اضافه ونسبت فرع وجودمنتسبین است ، پس‌علم‌واجب باید که بعد از وجود ممکن بادید آید .

و بعضی این سخن ندانستند ، پس قایل شدند به ثبوت معدومات ، که معدومات را (۱۸۱) به ثبوت پیش واجب الوجود حاضر دانستند .

وبعضی حکماء علم واجب الوجود را حصولی گمان بردند ، وگفتند که : صور در ذات واجب مرتسم شود. واین نیزمحال باشد که لازم آید که واجب‌محلّ کثرت شود .

۲۱۱ ــ م « و » ندارد .

وبعضی گفتند: حصولی نتواند بود، بلکه حضوری است که صورتی حاضر بود پیش واجب الوجود، وعلم واجب آن صورت بود.

واین سخنان بر هردو تقدیر قدم عالم (۵۵ ر) وحدوث مشکل شود، چه واجب را علم درمرتبهٔ ذات بذاته باشد. پس اگرعالم حادث باشد، قبل ازحدوث عالم علم نتواند بود، که نه صورتی حاصل بود ونه حاضر؛ واگرقدیم باشد، لا اقل علم درمرتبهٔ ذات نباشد.

پس چون این اشکالات دیدند گفتند: علم واجب الوجود دوعلم است: یکی اجمالی کمالی،دیگری تفصیلی غیر کمالی[۲۱۲]. واین نیز نتواند بود که در مرتبهٔ اجمالی البته صور ممکنات متمیز نتواند بود[۲۱۳]، واین نیست الاّ عدم علم.

ونشاید که گویند که: علم بود بی‌معلوم، چه علم البته‌متعلّق بود به‌معلومی، ودرآن مرتبه معلومی نباشد سوای ذات بحت. پس گویند: حضور ذات واجب الوجود پیش ذات واجب الوجود کار حضور ممکنات کند، وهیچ صورتی دیگر نخواهد.

واین‌سخن‌درست‌نباشد که‌صورت‌علمی گاهی[۲۱۴] مناط‌انکشاف‌چیز[ی] شود که مباین معلومات نباشد. چنانکه صورت انسانی مناط انکشاف فرسی شود، باآنکه درذاتیّات بسیار مشارک کند، چون جوهر وجسم ونامی وحسّاس ومتحرّك بالارادة. پس چون تواند بود که حضور ذات واجب الوجود با عدم مشارك مطلقا به‌منزلهٔ حضورممکنات باشد. وایشان‌خود گویند: چنانکه صورت علمی درممکن مناط انکشاف معلومات شود، ذات واجب الوجود بذاته مناط انکشاف کل شود من ذاته، بی‌آنکه موجودی ازممکنات در خارج باشد. واین نشاید، که صورت علمی ممکن گاهی مناط انکشاف تواند شد، که آن صورت را جهت اتّحاد باشد

---

۲۱۲ ــ م: کمالی غیر تفصیلی.

۲۱۳ ــ م «که در مرتبه ... بود» ندارد. ۲۱۴ــ م: کماهی.

بامعلوم ، چنانکه حیوان ناطق که بازید جهت اتحاد دارد ، و باشد که مناط انکشاف زید شود . واینکه الحال نشود به واسطهٔ آنست که زید حیوان ناطق مطلق نیست، بلکه حیوان ناطق باتشخّص است . پس چون تواند بود که ذات واجب‌الوجود که مباین محض است با ممکن ، مناط انکشاف ممکنات شود . و این بدان ماند که صورت عقل در ذهن درآید ، ومناط انکشاف فرس شود ، که کسی چون علم پیدا کند به صورت عقلی ، بداند فرس را . واین سفسطه است .

ونشاید (۵۵ پ) گفت : اینجا صورت عقلی علت تامّهٔ صورت انسانی نیست ، واینجا ذات واجب الوجود علّت تامّهٔ ممکن است . چه ازین علّیّت پیدا نشود الاّ علم ، یعنی ازین که واجب الوجود علّت تـامّه است مبیّـن شود که البتّه عـالم است . لیکن علم را از حقیقت علمی بیرون نتـواند بـود ، بلکه علم را البتّـه معلومی باید .

وسؤال درین مقام اینست که معلوم چه چیز است ؟ (۱۸۲) نشاید که معلوم ذات واجب‌الوجود باشد که مباین بجمیع ممکنات است ، وهیچ مباین مناط انکشاف مباین نتواند بود. وآنکه[۲۱۵] گفته اینست که علم به علّت مستلزم علم به معلول است، نه اینکه نفس علم به معلول است ، که علّت خود نه[۲۱۶] معلول است . وهرگاه علّت خود معلول نباشد علم به علّت نیز علم[۲۱۷] به معلول نباشد . وچنانکه[۲۱۸] ذات علّت موجود است ، معلول‌را نیز نحو وجود می‌باید ، تا علم باو بهم رسد . واگرنه، علم خواهد بود بی‌معلوم . واین‌محال باشد . وشاید که علم به علّت نفس علم به معلول باشد[۲۱۹] .

۲۱۵– م : این که . ۲۱۶ – م « نه » ندارد .

۲۱۷ – م « علم » ندارد .

۲۱۸ – م : چنین که .

۲۱۹ – م « باشد » ندارد .

دفع این اشکال در نهایت صعوبت است. «علامهٔ خفری» گفته است، پس از آن تحقیق که نقل کرده شد به چندی، که: ذات واجب الوجود علم تفصیلی است نظر به ذات عقل کرده [۲۲۰]، واجمالی است به سایر ممکنات کرد.

این سخن درجواب سؤال کسی گفت که سؤال کرد که هر گاه علم واجب الوجود اجمالی محض باشد، چون عقل در آن مرتبه ممتاز است که آنچه مخلوق اوّل تواند شد، پس علامه چنین جواب داد.

واین سخن درست نباشد به چند وجه:

اول آنکه لازم آید که در ذات احدیّت صورت عقلی بالفعل موجود باشد، بلکه ذات واجب الوجود نفس عقل باشد، تا علم به ذات بحت علم تفصیلی باشد عقل اوّل را.

وایضاً لازم آید که عقل در علم اجمالی متمیّز باشد، وسایر موجودات را تمیّز نباشد. واین منافات دارد با آنچه گفت [۲۲۱] که: با وجود علم اجمالی «لا یعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء».

واگر گوید ممتاز باشد با آنکه تکثّر در ذات واجب لازم آید، تخصیص عقل تفصیلی وباقی ممکنات اجمالی بحت باشد.

روزی با یکی از یارانی که دعوی دانش کنند فقیر را منازعه افتاد درمسئلهٔ علم، و فقیر را دعوی (۵۶ ر) این بود که نحو علم واجب الوجور را نتوان دانست، واز سخن حکماء آنچه به یقین معلوم شود همین است که علم به علّت مستلزم علم به معلول است، وزیادة [۲۲۲] ازین معلوم نشود، ونحو علم بههیچ وجه معلوم نیست که حصولی است یا حضوری.

---

۲۲۰ ـ م «کرده» ندارد.

۲۲۱ ـ م: گفته.

۲۲۲ ـ م: زیاد.

او درجواب گفت: حصولی خود نتواند بود، که صور در ذات واجب‌الوجود نتواند بود، لیکن حضوری تواند بود.

گفتم: سابق برایجاد چه چیز پیش واجب الوجود حاضر بود؟

گفت: هیچ، بلکه علم به ذات بود و بس، واین علم باشد به جمیع ممکنات به اجمال.

گفتم: این‌خود[نه]تواند بود که واجب‌الوجود به‌هیچ وجه مشارکت ندارد با ممکن. وازینست که بعضی ازحکماء به‌اتّحاد عاقل ومعقول قایل شده اند.

گفت: اتّحاد سفسطه است وواهی و کفر وزندقه.

پس گفتم: با وجود مباینت چون واجب مناط انکشاف شود ممکنات را؟

گفت: ممکنات همه[۲۲۳] گویا که‌چون ذرّات در ذات‌واجب‌الوجود موجود بود در ازل.

گفتم: سبحان الله تو ممکنات را (۱۸۳) درذات واجب الوجود قرار دادی و با[۲۲۴] این نفی علم کردی، و ایشان ممکنات را اعتبارات گفتند و اثبات علم کردند. واین عجب است که سخن ایشان سفسطه و نا معقول و کفر باشد، واز تو حکمت ومعقول وایمان! چه تو گفتی که: ممکن چون ذرّه درذات واجب است، پس ممکن در ذات خداموجود باشد، و نفی علم کردی که ممکن‌الحال خودچون ذرّه نیست، پس بعد ازوجود ممکنات علمی پدیدآید که پیش نبود، واین نفی‌علم است. و سخن تمام شد[۲۲۵].

< اتحاد عاقل و معقول را نتوان فهمید >

حاصل سخن که این سخنان که مشروح شد باعثی دیگر است بر قول به اتّحاد عاقل ومعقول که ایشان ملجأ شده اند به این قول، هرچند این سخن‌رانیز

---

۲۲۳ – م: چه ۲۲۴ – م «و» ندارد.

۲۲۵ – چنین گفتگویی درصناعیه‌فندرسکی باب اندرقسم‌چهارم(ص ۲۰–۲۲)دیده‌میشود.

نتوان فهمید، چنانکه بگذشت.

واین رای چنین است که گویند: هرچه موجود است حقیقت وجود است، وحقیقت وجودی‌را علم به ذات خود هست، وعاقل ومعقول وعقل یکی‌است. واین حقیقت‌رامراتب بود. نه چنین که وجودی دیگر باحقیقت وجودی‌ضم شودوحقیقت ممکنی پدیدآید، بلکه امتیاز ممکنات به قوّت است که این‌یك حقیقت‌رامراتب بود: (۵۶ پ) مرتبه ای قرین قوت وعدم بود، یعنی‌از مرتبهٔ او قوّتی منتزع‌شود. واین معنی امکان است، چه این مرتبه [۲۲۶] از آن [۲۲۷] حیثیت که این مرتبه‌است جایز الوجود والعدم باشد، وبه‌اعتبار حقیقت وجوبی‌واجب بود. واین مراتب‌لازم هم بود. وحقیقت وجوبی‌چنین باشد، واورا حدّ نباشد ونهایت، وهیچ چیز ازحدّ وجود مطلق بیرون نرود. وهیچ معدوم از حدّ عدم مطلق به‌حدّ وجود مطلق‌نرسد. واین حقیقت وجودی شعور قایم به ذات باشد، که وجود قایم به ذات ووجود وعلم یکی است. واین اعتبارات منتزع شود ازحقیقت وجودی، نه اینکه چیزی‌عارض وجود مطلق شود، یاوجود مطلق عارض شود شیء را.

وعاقل ومعقول را متّحد شناسند، وکذلك حاسّ ومحسوس. وچنانکه در ایشان عضوی باصره باشد، وعضوی سامعه، الی غیر ذلك، درواجب الوجود نه‌چنین شناسند، بلکه‌گویند: «بصرٌ کلّه، وسمعٌ کلّه، وعلمٌ کلّه، ونورٌ کلّه».

واین‌حرکات وتغیّرات‌راهمه‌سکون وثبات‌دانند، نظربه ذات واجب‌الوجود کرده، که هیچ چیز از ذات او بیرون ندانند، وبا هرفرد بی‌هرفرد، هم مجموع وهم یکتا، وهم اوّل وآخر، وهم عاقل وغایت وبذاته من ذاته عالم به جمیع کثرت اعتباری که دراوّل نظرانسان بر آن است. یعنی بر کثرت صرف است که به‌حواس مدرك شود که‌حواس‌را طاقت جمع نباشد، بلکه به سبب نقصان محض کثرت ادراك

---

۲۲۶ - م «قوتی منتزع ... مرتبه» ندارد.

۲۲۷ - م: ازین.

کنند . وچون از درجهٔ حواس به درجهٔ عقلی ترّقی کند ، افراد انسان را مثلاً یك شمرند درعقل ، واین یك را عین افراد دانند ، یعنی متّحد الوجود ، که حمل صحیح باشد . وفرد نحو وجودطبیعت است . وپس‌ازآن انسان را بافرس درحیوانی (۱۸۴) جمع‌شناسند ، وفرس را با حجر درجسمی، وجسم را باعقل درجوهر و کلّ موجودات را درموجود مطلق که حقیقتش بیرون بود بذاته از قوّه و نقصان و عدم و امکان .

وعلم را ساری دانند در کل، و کذلك قدرت واراده و سایر صفات را ، که گویند : افعال طبایع حدی از علم است که آتش به واسطهٔ حفظ وجود به سوی حرکت و محیط روان شود ، وخاك به جانب سکون و مرکز (۵۷ر) ، تاچنین به حیوان رسد که ادراك در وظاهر شود ، وانسان که به عقل رسد .

و کلّ این مراتب را متّصل دانند ، وهریك را باهم از دیگر جداکنند ، و عدم متخلل ندانند میان وجود . چنانکه درعالم جسم عدم متخلل نتواند بود میان اجسام . که اگرآب را به‌اُنبوبه بالاکشند از عقب او هواء در آید ، واگر هواء را[۲۲۸] آب درآید ، و از هم جدا نشود که عدم در میان وجود درنیاید ، کذلك حقایق را بهم‌متّصل‌دانند ، وبرهرحدّی گویند نامی افتد ، به سبب کثرت‌اعتباری، واختلاف حقایق به اختلاف اسماء باشد .

وچون امتیاز هرمرتبه‌را به قوّه ونقصان دانند درعلم‌به‌آن مرتبه به صورتی قایل نشوند ، بلکه عقل راکل بالفعل دانند و نفس امر . وآنچه در هیچ حدّی از وجود نباشد ممتنع دانند ، ومحض اختراع عقل‌جزئی . ودرحقیقت گاه ارتسام در عقل جزئی موجودی ممکن باشد . و هر چه موجود است خواه ذهن وَ خواه در خارج همه حق وموجود دانند به آن اعتبار که موجود است .

و چون واجب الوجود تامّ وکامل بلکه فوق تامّ و فوق کمال است ، او را

۲۲۸– م «را» ندارد .

صورتی مخلل نباشد که عارض شود ، که هر صورتی عقل را بالفعل عقل دارد . واجب الوجود بالذات عقل است وعاقل ومعقول . پس هیچ صورتي نباشد دانش الهی را ، بلکه هرتامّ به ذات خود مادون تامّ را بتواند دانست ، که ناقص امری نباشد بیرون ازتامّ . وچون امری نباشد بیرون از تامّ ، علم به ذات تامّ علم باشد به ناقص بالفعل . وچون ناقص موجود شود؛ امری درتامّ پدید نیاید ، ونه درنفس امرمغایر و مباین تامّ ، تا تامّ را در علم به آن ناقص صورتی باید . و حال تام پس از وجود ناقص چون حال او باشد قبل از وجود ناقص .

وشاید که چون «معلّم» به اتّحاد عاقل ومعقول قایل است چنانکه ازمصنّفات او نقل کرده شد ، عبارت او درین فصّ که بگذشت این معنی داشته باشد که : معنی « واجبُ الوجود مبدأ کلّ فیض» این باشد که واجب الوجود که حقیقت وجودی است ، ومبدء کلّ ماهیّات ممکنه است ، که تامّ دائم [۲۲۹] جمیع(۵۷پ) موجودات است ، وهمهٔ موجودات به او تامّ .

«فهوظاهر» ، پس اوظاهراست ، یعنی عالم به ذات خود است ، «فله [۲۳۰] الکلّ من حیث لا کثرة فیه » ، یعنی اوست ، [۲۳۱] « کلّ من حیث لا کثرة فیه» ، چه قایم به ذات است ، وتمام [۲۳۲] مطلق که هیچ نقص در و نباشد .

پس چون عالم بود به خود ، عالم باشدبه جمیع بی کثرتی وتعددّی . « فهو من حیث هوظاهر » . پس واجب الوجود « من حیث هو ، یعنی فی ذاته » ظاهر است یعنی [۲۳۳] عالم است به جمیع اشیاء (۱۸۵) . بلکه علم او به ذات خود علم است

۲۲۹ــ م «دائم» ندارد .

۲۳۰ــ م : فانه .

۲۳۱ــ یعنیست .

۲۳۲ــ م : قایم .

۲۳۳ــ م « ظاهر است یعنی » ندارد .

به جمیع اشیاء بالفعل، بی آنکه مجهول باشد ذات واجب الوجود. «فهو ینال الکل من ذاته» پس عالم است به کل «من ذاته»، یعنی از ذات خود، بی آنکه صورتی ازموجودات درذات او مرتسم شود، ویا حاضر باشد پیش واجب الوجود، که علم واجب نه حصولی باشد و نه حضوری، بلکه عین ذات است. و علم عین ذات حصول نتواند بود، وحضوری نیز به این معنی که صورتی غیر ذات واجب پیش واجب الوجود حاضر باشد. «فعلمه بالکل بعد ذاته»، یعنی ذات واجب به اعتباری از اعتبارات عقل علم به ذات است، و به اعتباری دیگر علم به کل، یعنی من حیث الذات علم به ذات است، و از حیثیّت تمامی مطلق علم به کل. واین مرتبه دراعتبار عقلی پس از آن مرتبه است لهذا متفرع ساخت بر آن «ویتّحد الکلّ بالنّسبة إلی ذاته»، چه کلّ عین واجب الوجود است به اعتبار شهود علمی و تمامی صرف. «فهو الکلّ فی وحدة» پس کلّ است درعین وحدت، وبا اینکه کلّ است تکثّر مطلقا در و نباشد، ازینست که به کتابهای پیشینیان نوشته‌اند که: واجب الوجود عالم است به جمیع اشیاء به ذات خود و محیط به همه. و عقل محیط است به همه، لیکن علم ندارد به ذات واجب به کنه، کذلك ثوانی محیط‌اند به غیر وخود، (۲۳۴) وبه جوهراوّل محیط نیستند کماهی. وهرفوق محیط است به تحت. وآنچه تحت است کماهی عالم به فوق نیست، وکذلك إلی أقصی الوجود

و (۲۳۵) ازینست که ارسطوطالیس گفت به کتاب «اثولوجیا»:

إنّ العقل یجهل ما فوقه من علّته (۲۳۶) وهی العلّة الاُولی القصوی، ولا یعرفها (۲۳۷) معرفة تامّة، لأنّه لوعرفها معرفة تامّة لکان هو فوقها و علّة لها. و

۲۳۴- م: وجود.

۲۳۵- م «و» ندارد.

۲۳۶- ط: من علیة (تصحیح شده)

۲۳۷- هردونسخه: نعرفها.

محالٌ أن یکون الشیء فوق علّته وعلّة لعلّته.

وأیضاً گفت که: هریك از زمین وآب (۵۸ر) وهواء وآتش ونبات وحیوان عقلی وحی[۲۳۸] ویابنده ودانا، واین زمین وهواء وآتش وآب ونبات وحیوان چون شبح ونمونه وتمثال باشدآن ارض عقلی وهواء عقلی وحیوان عقلی‌را.

ویکی از دانایان گفت: در اوّل دیدن اشیاء محسوسه اصل باشد و دانشها فرع، و در دویم دیدن دانشها اصل باشد و دانستها فرع، که‌هر حسی به عقلی قایم بود.

وازینست که افلاطون گفت: این‌عالم جسمانی عالم مموّه وعالم سوفسطائی است که نمود بی بودی است،

وأیضاً از فروع این‌سخن است آنکه‌دانایان پیشی گفتند: [۲۳۹] نهایت کمال معلول آن باشد که چون از آن زیاده اثر وجود قبول کند، علّت باشد. و هیچ معلولی علّت نباشد هر گز. پس نهایت کمال اوباشد. ونهایت نقصان معلول آنست که حدّي از وجود قبول کند. که اگر کمترقبول کردی، معدوم (۱۸۶) بودی. و هر گز هیچ از آنکه هستی قبول کرده باشد معدوم نباشد. پس نهایت نقصان او بود.

شنیدم ازبعضی دانشمندان که مذهب «شیخ رئیس» هم اتحاد عاقل و معقول است، وبه کتاب «مبدأومعاد» صریح نوشته. وآنچه در «شفاء» گفته همه را تأویل اینست. لیکن چون این[۲۴۰] معنی بسیار غامض است به مثل و تشبیه اداء کرده است.

ما حصل گفتار که این معنی رانتوانیم فهمید، به ظاهر بسیار غلط می‌نماید

۲۳۸ـ ط: حی، م حسی.

۲۳۹ـ م: گفته‌اند.

۲۴۰ـ ط «این» ندارد.

وحقیقتش معلوم نیست ما را . دراعتقاد همین‌بس‌است که واجب الوجود عالم‌است، گو ندانیم که علم واجب الوجود به چه نحواست .

این مسئله در نهایت صعوبت را به‌تفصیل ازآن نوشتم[۱] تا معلوم شود که کار علماء در باب علم مصداق سخن شاعر است که گفته :

کس ندانست که‌منزل‌که‌معشوق کجاست　　این‌قدر هست که بانك جرسی‌می آید

پس در گفتار معلم شروع کنم که گفت :

[۱۲]

< ذات واجب تعالی حق و باطن و ظاهر است >

فصّ . هوالحقُّ ، و کیف لا ، وقد وجب . هوالباطن ، فکیف لا ، وقد ظهر. فهو ظاهرٌ من حیث هو باطن، وباطنٌ من حیث هو ظاهر . فخذ بطونه إلى ظهوره. حتّى یظهرك و ینطق (۲۴۱)

جمیع نسخ که به ما رسید «فکیف» به فاء بود . و «حق» درین مقام به‌معنی موجود ثابت لذاته است که (۵۸پ) طریان عدم براومحال باشد ، وهیچ نحو تغیّر در ذات او نباشد . واین سخن در بحث قضایادرمنطق مقرّراست آنجا که قسمت کنند ضرورت رابه‌ضرورت حقّه وضرورت ذاتی وغیرها. چه گویند که : ضرورت حقّه آن باشد که محمول ثابت باشد موضوع را « دائماً بالنظرإلی‌ذات الموضوع لامادام ذات الموضوع موجوداً »، که «مادام ذات الموضوع » گاهی درست باشد که عدم برذات موضوع جایز بودنظر به ذات . مثل « الواجب عالم» ، که نتوان گفت که علم ثابت است از برای ذات واجب مادام که واجب موجود باشد . به این معنی که چون موجود نبود عالم نیست ، که هر گز نتواند بود که واجب موجود نباشد .

مجملاً معلّم گوید : واجب الوجود حقّ است ، یعنی موجود یست ثابت . «دائماً بالنظر إلی ذاته . فکیف لاوقد وجب» درقوّة اینست که «لمّاثبت کونه‌واجباً، فکیف لایکون حقاً » . چه واجب الوجود لذاته واجب الوجود است من جمیع جهاته . وهرچه واجب الوجود بود من جمیع جهاته ، مطلقا عدم بروطاری نشود. پس واجب الوجود را مطلقا عدم طاری نشود لذاته . پس موجود ثابت بود دایما لذاته . و این حق است.

وبا اینکه هر گز تغیّر در ذات ثابت مطلق لذاته نتواند بود ، هم ظاهراست نظر به آیات، وهم‌باطن نظربه ذات. پس گفت :هوالباطن» یعنی دوراست ازمشاعرو

۲۴۱ـ ط هامش : ویبطن خ ل. در چاپ قمشه‌ای ص۱۸ فص ۱۲ : فخذ من بطونه الی ظهوره حتی یظهر لك و یبطن عنك .

اوهام وعقول من حيث الذات ومحيط به‌همهٔ موجودات، كه هيچ موجود به‌او محيط نتواند شد. واين مرتبه را غيب مطلق گويند، (۱۸۷) وچون ثابت است كه ظاهر است، يعنى مدرك است به واسطهٔ آيات و معلولات، پس چون باطن نباشد. كه اين ظهور به‌آيات را منشأ بطون به ذات است. پس گفت: « فهو ظاهرٌ من حيث هو باطن ». اين حيثيّت تعليلى است، يعنى باطن بودن سبب ظاهر بودن است به آيات. « وباطنٌ من هو حيث ظاهر »، پس ظاهر بودن سبب باطن بودن است.

امّا آنكه باطن بودن سبب ظاهر بودن است چنان است كه باطن بودن عبارت است از دورى از مشاعر و عقول ممكنات. و اين نباشد الاّ به سبب تجرّد بحت صرف ومبرّا بودن ازقوّهٔ انفعالى وعدم وامكان. وهرچيز كه بري شود ازقوّه وعدم (۵۹ر) وامكان، ومحض وجود بود، فعّال مطلق باشد، چه او فعل باشد بى انفعال. پس البته ظاهر باشد به سبب معلولات وآيات.

امّا اينكه باطن است از حيثيّت ظاهر بودن، چنان است كه گفته‌اند: «الشيء إذا تجاوز حدّه انقلب إلى ضدّه». واينجا ازغايت ظهور پنهان است. ومعنى اين سخن اينست كه «الأشياء تعرف بأضدادها». وچون واجب را به هيچ نحو ضد نتواند بود وجود صرف است، پس مدرك نتواند شد.

اينست سخن قوم درين باب. وشايد كه گوييم: چون ظاهر است به‌آيات و به ذات نه، پس ظهور او در حقيقت بطون باشد، چه ظهور به آيات نه ظهور تام باشد. پس گفت به خطاب عامّ: «فخذ بطونه إلى ظهوره»، يعنى بگير بطون حق را، يعنى ملاحظه كن ذات احديّت را به نحوى كه ممكن را ملاحظهٔ ذات احديّت جائز بود تا[۲۴۲] ظهور، يعنى از احديّت ملاحظه كن مراتب موجودات را با محسوسات كه شهادت بالحقيقة است، تا ظاهر شود ترا عالم غيب از عالم شهادت. گوييم ملاحظه كن عالم غيب را باعالم شهادت. واين، گاهى گوييم كه « الى » به

۲۴۲– م: با.

معنی «مع» باشد، تا ظاهر شود ترا عالم غیب به جمیع آیات و آثار . و منطق و گویا شوی ؛ یعنی توانی سخن گفت از عالمین با اینکه «ینطق» از «نطق» به معنی ادراک باشد ، چنانکه مصطلح طایفه است . یعنی تا ادراک کنیم عالمین را چنانکه ممکن باشد . و اولی اینست که گوییم « حتی یظهرك » معنیش اینست که تا ظاهر شود بر تو معنی علم ، وآن [۲۴۳] سخن که گفت : «هوالکلّ فی وحدة» ، و گویا شوی تو، [۲۴۴] یا ادراک کنی معنی علم را ، واحاطهٔ واجب الوجود به موجودات بدانی. مؤیّد این حلّ است که پس ازین نیز در فصّ آینده ، بلکه دوفصّ دیگر معلم‌را سخن در مسئلهٔ علم است . پس اولی این باشد کـه این سخن هم مربوط باشد به علم .

وما پس‌ازاین ، معنی این ملاحظهٔ عالمین شهادت و غیب و بیرون آمدن نفس ناطقه‌از قوّه، از کتابهای ایشان بیان کنم، إن‌شاء الله العزیز .

۲۴۳- م : واین .

۲۴۴- م «تو» ندارد .

[۱۳]

< علم واجب الوجود به جزئیات شخصیه >

فص. کلّ ما عرف بسببه من حیث یوجبه (۱۸۸) فقد عرف. وإذا رتب الأسباب انتهت أواخرها إلى الجزئیات الشخصیة انتهاء على سبیل الایجاب. و کل کلی وجزئی ظاهر عن ظاهریة[۲۴۵] (۵۹ پ) الاولی. ولکن لیس یظهر له شیء، منها عن ذاتها داخلة فی الزمان و الآن، بل عن ذاته و الترتیب الذی عنده شخصاً فشخصاً[۲۴۶] بغیر نهایة. فعالمٌ علمه بالأشیاء بذاته هو الکلّ الثانی لا نهایة له ولاحدّ، وهناك الأمر ».

اراده کرده است که بیان کند علم واجب الوجود را به‌جزئیات شخصیه. و مراد به جزئیات شخصیه جزئیات مادیه است. و گفت: «ولکن لیس یظهر له شیء منها[۲۴۷] عن ذاتها داخلة في الزمان». وجزئیات غیر مادیه داخل در زمان نباشند.

وغرض ازین فص اینست که گوید علم دو نحو است:

یکی علم که ازمعلوم‌مکتسب شود. به‌این نحو که معلوم‌پدیدآید، و پس از آن عالم باو دانا شود.

ویکی آن علمی که سبب وجود معلوم شود در اوّل. اگر متغیّر منفی‌شود البته علم نیز متغیّر تواند شد. چه این‌علم ازمعلوم پدیدآید، پس هر گاه معلوم متبدّل شود، البته آن علم نیزمتبدل خواهد شد، واگر نه جهل مرکّب است. چنانکه کسی‌زید را بیند درگاه رفتار به‌هرجا که او رود آن شخص راعلم پدید خواهدآمد که او به آنجا رفت. وپس‌ازآنکه به‌آنجا رود، اوراعلم‌نخواهد

۲۴۵- م: ظاهرة.

۲۴۶- م: مشخصا.

۲۴۷- ههنا.

بود به‌رسیدن‌زید به آنجا. وهر گاه علم[۲۴۸] سبب تام باشد رفتار زیدرا، پیش از آنکه زید به آنجا رود، عالم را علم همان خواهد بود که پس ازرسیدن زید.

واجب الوجود راعلم به جزئیّات بدین‌می‌ماند، چه واجب الوجود عالم‌است به ذات خود که اتمّ و اکمل وجودات[۲۴۹] است. و چون به ایجاب و ضرورت عقل از و صادر شد[۲۵۰]، عالم است به عقل. و عقل کل موجودات است به عقل. وجمیع صور هیولی در وجمع است، وجمیع اوضاع واستعدادات. که عقل را ضد نباشد. وچون هیولی قوهٔ[۲۵۱] محض است به‌تدریج این صور در هیولی به ظهور رسد. واین افق‌زمان‌است. و کذلك نفس راعقل یا واجب علت‌است، وچنین‌طبیعت را وصورت راوهیولی را وجسم را وقوّه وحر کت را و زمان را واستعداد جسم را و اوضاع فلك را تا به جزئیّات رسد. وهرعالی به سافل محیط است، وعالم به‌علم فعلی تام. واینها هریك دیگری را لازم اند به زعم فلاسفه.

اینست که گفت: «کلّ ما عرف بسببه من حیث یوجبه فقد عرف». یعنی هرچیز (۶۰ر) که‌شناخته شود سبب او وعلت او، پس‌او شناخته شود. واسباب‌فرود آیند تابه جزئیّات شخصیّه پس جزئیات شناخته شوند بروجه جزئی، یعنی: جزئی[۲۵۲] چنانکه‌هست‌شناخته‌شود که‌علم به‌علّت‌مستلزم‌علم به‌معلول‌است. پس‌هر کلی وجزئی‌ظاهراست‌پیش‌واجب‌الوجود. واین‌ظهور (۱۸۹) کلی‌وجزئی به‌سبب‌ظاهریّت واجب الوجود است، یعنی‌علم واجب به‌ذات خودمنشأعلم اواست به‌جمیع کلیّات و جزئیّات از راه اسباب وعلل. و چنین نیست که این موجودات متغیّره عن ذاتها پیش‌واجب الوجودحاضر باشد، یعنی: علم او پیدا شود پس‌ازوجود این‌موجودات

۲۴۸- در م «علم» نیست. ۲۴۹- م: موجودات.

۲۵۰- م: شود.

۲۵۱- م: کهٔ قوة.

۲۵۲- «یعنی جزئی» ندارد.

داخله درسلسلهٔ زمان و آن.[۲۵۳] واگر نه ؛ علم واجب متغیّر بودی ، و داخل در سلسلهٔ زمان. «بل من ذاته» یعنی : ظهور کل وجزء از ذات احدیّت است «لامن حیث التغیّر». باین معنی که علم واجب الوجود متغیّر نیست ، چه او را علم است به متغیّر ، نه علم متغیّر ، بل علم هم دارد به اینکه جزئیّات متغیّرند ، و این علم ثابت است ،

وچون علم واجب الوجود از راه اسباب است ، پس ترتیب همین است پیش واجب شخصی را پس ازشخصی ، چه علل مرتب است. واین ترتب اشخاص بی نهایت است.

پس ازین نتیجهٔ این مقدّمات بیان کرد که واجب الوجود عالم است ، وعلم او به اشیاء بذاته ، است نه مستفاد از اشیاء. واین علم او به اشیاء کل ثانی است ، چه درفص سابق گفت «هوالکلّ فی وحدة». وآن کلّ اوّل بود ، وبه اعتبار علم به جمیع اشیاء کلّ ثانی است.[۲۵۴] واین به زعم فلاسفه مرتبهٔ عقل کل است که درو جمع است جمیع موجودات ودر واضداد همه جمعند. وبه این معنی اشاره کرد که: «وهناك الأمر» یعنی این مرتبهٔ عالم امر است. وجبروت نیز گویند امر را از آن رو که واجب الوجود به کتاب کریم گفت : «قل الرّوح من أمر ربّی»، وجبروت از آن رو که[۲۵۵] مجبورند درافعال خود ، ویا به سبب آنکه کمالات ایشان به فعل جبر[۲۵۶] نقصان امکانی[۲۵۷] ایشان کرده.

به این توجیه محقق دوانی در «شرح هیاکل» اشاره کرد.

۲۵۳ــ م «وآن» ندارد.

۲۵۴ــ م : باقیست.

۲۵۵ ط «و» ندارد.

۲۵۶ــ ط: خیر.

۲۵۷ــ م : نقصانی امکان.

تفصل این مجمل آنست که فلاسفهٔ متألهین واجب الوجود را عالم به جزئیات دانند بروجه کلی. بعضی معنی این سخن را (۶۰پ) چنین فهمیده‌اند که: پیش واجب الوجود آن قدر از کلیّات جمع شود که منحصر در فرد شود، و از این علم پیدا شود علم به جزئی. امّا با این[۲۵۸] اباء از کثرت نداشته باشد که ضم کلی به کلی افادهٔ شخصیّت نمی کند. پس گویند: هر ممکنی را ماهیّت بود خواه جوهر و خواه عرض، پس اینها را به ماهیّات بداند. مثلاً حقیقت انسانی را داند، و معنی سیاه و دراز را مثلاً، با آنکه منحصر در فرد شود، ولیکن نظر به نفس مفهوم اباء از کثرت نداشته باشد، و جزئی نباشد در[۲۵۹] میان ممکنات که متشخّص بذاته باشد، تا به آن علم نتواند داشت.

واین سخن را ردمی کند همین گفتهٔ معلم، چه هر گاه علم واجب الوجود از راه اسباب باشد و علل، از آن رو که علم به علت مستلزم علم به معلول است، والبته در زید مثلاً یك چیزی بود زاید برین مفهومات که بایست (۱۹۰) مانع از کثرت باشد، واگر نه، بایستی که چنانکه این مفهومات مانع از کثرت نیستند، در زید نیز نبودی. وآن چیزی واجب الوجود نیست، چه مقارن شخص زید است، که هیچ مباین سبب شخصی زید نتواند بود. وآن چیز مجهول بماند. به زعم این طایفه که چنین فهمند سخن فلاسفه را. وصریح سخن «معلم» رد کند این گفتار را، چه گفت: ترتیب اشخاص پیش واجب الوجود به غیر نهایت است.

اینست سخنانی که درین باب گفته‌اند.

ولیکن این مراد حکماء نباشد، که واجب الوجود چنانکه مبدأ کلیات است، مبدأ شخصیّات است، که علم به علت مستلزم علم به معلول است.

ولیکن علم او نه به طریق ارتسام صور مادّیات باشد در ذات احدیّت، چه

۲۵۸- م: باین.

۲۵۹- م «در» ندارد.

صور مادیه به محل متجزی خواهد. بلکه به‌سبب احاطه بود، که گفته‌اند: هر کامل محیط باشد به‌ناقص من ذاته، که کامل مطلق است، وفعلیت صرف. وهیچ صورتی نباید او را درعلم به ناقص. پس واجب الوجود عالم بود به کل من ذاته. و لیکن درترتیب عقلی پس ازآنکه به ذات عالم‌بود به کل ثانی‌عالم بود، که اورا عقل کل وعالم امر خوانند. پس ازآن به نفس و کذلك إلی اقصی الوجود که جزئیات‌اند.

و کذلك واجب محیط بود به کل زمان و زمانیات. و در حد زمان نیفتد که سرمدی است. وهیچ سرمدی در (۶۱ر) دهر و زمان نباشد. امّا اینکه‌سرمدی است، چه واجب الوجود را عدم مطلقا سابق نیفتد نه به حسب‌عقل و نه درخارج. و هر چه چنین باشد سرمدی بود. و امّا اینکه محیط باشد به زمان، از آن روی که محیط بود بر دهر، ودهر برزمان.

چه زمان عبارت است ازنسبت زمانیات یعنی متغیرات به‌هم. و دهر عبارت است ازنسبت ثابت به ثابت. پس نسبت عقل کل به‌واجب دهر باشد، که‌عقل‌پیش ایشان دردهر باشد به‌این‌اعتبار که عدمی‌درخارج براوسابق‌نبوده. ولیکن‌سرمدی نباشد، که ممکن است ومعلول، وعدم‌عقلی برذات او مقدم است.

وهرچه که‌متغیر بوداز‌حیثیت‌تغیر‌درحد زمان باشد. پس‌اگرمتغیرالذات نباشد ولیکن متغیرالصفة باشد؛ ازحیثیت صفت درزمان بود، و[۲۶۰] از حیثیت ذات‌دردهر باشد. چون فلك که ازحیثیت اوضاع درحد زمان افتد، وازحیثیت ذات سبب زمان باشد. و آنچه به حسب ذات دهر باشد در حد زمان نبود، و از حیثیت تغیر درحد زمان افتد، ومدام در تغیر وفساد و کون باشد. واین تغیر و فسادو کون‌منطبق بود برزمان، وهرگز نایستد.وطبیعت سیال باشد، بی‌اینکه[۲۶۱] ازعدم محض به حد وجود رسد، واز حد وجود به عدم محض رود، بلکه سیلان

۲۶۰ـ م «از حیثیت صفت در زمان بود و» ندارد.

۲۶۱ـ م: آنکه.

ازحدّ وجود باشد به‌حدّ وجود. و نفس زمان خود در دهراست، چه زمان را ثبات ذاتی بود به عنوان تجدّد که جزئی رود وجزئی آید.

معنی این سخن اینست که عدمی بر[262] نفس زمان سابق نیست، واجزای حرکت و زمان نیز اجزای فرضی است، بلکه یك شخص حرکت و یك شخص زمان درخارج است پیش ایشان (۱۹۱) از ازل تا ابد.

تفصیل این سخن پس‌ازین بیاوریم. ماحصل گفتار اینکه به گمان فلاسفه موجود سرمدی محیطاست برموجود دهری که بری است ازقوّه مطلقا، و وجود مطلق است وموجودی دهری محیطاست برزمانی. وجمیع متغیّرات و زمانیّات درحدّ دهر جمع‌اند و به واسطهٔ نقصان هیولی به تدریج درین حدّ زمان پدید می‌آیند. پس پیش واجب مطلقا تغیّر نباشد وپیش ثابتات ماضی ومستقبل و حال نباشد، بلکه از ازل تا ابد پیش ایشان‌چون حال بود (۶۱پ) پیش‌ما. واینست که گفت: ظاهر نیستند «أشیاء متغیّرة عن ذاتها داخلاً فی الزمان و الآن»، یعنی علم به متغیّر «عن‌ذاته» بود و از اشیاء متغیّره یعنی وجود «أشیاء متغیّره به سبب علم نباشد، تا[263] علم متغیّر شود. وصورت متغیّرات نیز در ذات واجب مرتسم شود، چنانکه گفتیم، این الفاظ را از کتابها ایشان نقل کردیم.

واین‌معنی را پس ازین توضیحی زیاده بیاوریم. و نعود إلی الکتاب:

۲۶۲ـ م «بر» ندارد.

۲۶۳ـ م: یا

[۱۴]

< علم اول وحدانی بود و در علم دوم کثرت باشد >

«فص. [۲۶۴] علمه الأوّل لذاته لاینقسم، وعلمه الثانی عن ذاته بل بعد ذاته. و ماتسقط من ورقة إلّا یعلمها. من هناك یجری القلم فی اللوح جریاناً متناهیاً إلی یوم القیمة. إذاکان مرتع بصرك ذلك [۲۶۵] الجناب ومذاقك من ذلك الفرات، کنت فی طیب ثم تدهش».

علم واجب الوجود به ذات عین باشد، ومنقسم نشود، بلکه وحدانی بود. و هرچه [۲۶۶] وحدانی بود، منقسم نشود. که قسمت بر چیزی طاری تواند شد که تألیف درو باشد. و اما اینکه علم واجب وحدانی است، چه عین ذات است، و ذات واجب الوجود واحد من جمیع الجهات است. و علم ثانی علم درجهٔ دوم است که گفتیم فلاسفه آن را عقل کل گویند، و گویند بالفعل است، و معلم این را کل ثانی گفت واین حقیقت جامع موجودات، پس در و کثرت باشد. واین کثرت در مرتبهٔ ذات احدیت نیفتد، بل بعد از ذات، که علم به ذات که کل اول است، چنان که گفت: «هو الکل فی وحدة» به سبب کل ثانی است، و چون حالت فرود آید تا به اشخاص.

وهیچ ذرّه‌ای از حدّ علم واجب‌الوجود بیرون نیفتد. اقتباس کرد «وما تسقط من ورقة الا یعلمها»، پس گفت: «من هناك یجری القلم». یعنی ازین مرتبهٔ کل ثانی که عقل کل است و کل موجودات به‌فعل جاری می‌شود قلم، که نزد فلاسفه عبارت است ازعقل اول، و به‌زبان شرع شریف هم‌عقل اول است، که اوّلُ ماخلق

۲۶۴ــ درهامش ط آمده است: بیان آنکه علم واجب عین ذات واجب است.

۲۶۵ــ م: الی ذلك.

۲۶۶ــ م: چیز.

اللهُ العقل. چنانکه دراول کتاب «کافی» است ، وهم قلم ، وبه جای دیگر واقع است : «اوّل ماخلق الله القلم» . وهم واقع است که اوّل چیزی که خداخلق کرد نور محمدی بود صلی الله علیه وآله وسلم . پس باید که اینها همه یکی باشد ، که دو چیز « اول ماخلق (۱۹۲) الله » نخواهد بود .

اما پیش فلاسفه، چه‌محال است(۶۲ر) که ازواحددوامر صادرشود، واماپیش اهل‌شرع، چه‌ظاهر«اول ماخلق‌الله» اینست که اول‌خدا یك چیزخلق کرده باشد .

مجملاً معلّم گوید : ازمرتبهٔ کل ثانی که عقل کل است جاری باشد قلم، که‌عقل‌باشد پیش‌فلاسفه ،برلوح، که نزدایشان عبارت است ازنفس کل . واین‌لوح ازآن سبب است که لوح‌به منزلهٔ قابل است که صور قبول کند . ونفس نیز ازعقل فعّال صور موجودات قبول می کند .

وقلم به‌منزلهٔ فاعل که‌فیضان صور از اوست . وعقل کل به منزلهٔ فاعل‌است ومفیض‌است که‌صورموجودات‌ازاو به‌نفس کل‌رسد. چنانکه‌معانی‌مجرده کلیه‌ازنفس ناطقهٔ انسانی سایه‌اندازوبرخیال ، و ازخیال به‌لفظ درآید ، ونگاشته شود برکاغذ. آنچه در نفس انسان است به‌منزلهٔ صورت عقلی است ، و آنچه در خیال به منزلهٔ صورت نفس کل ، وآنچه درلفظ است به منزلهٔ صور نفوس منطبعهٔ افلاك ، و آنچه درعالم کون وفساد به ظهور رسد به منزلهٔ نگاشتن برکاغذ .

واینست که‌موجودات این عالم را به کلمات تعبیر کرده‌اند ، وکلام عزیز به این ناطق است که «قل لوکان البحر مداداً لکلمات ربّی لنفدالبحر » الایة . و چنانکه معانی ذهنیّه به یك بار برکاغذ نگاشته نتواند شد ، چه به حرکت پدید آید وحرکت به تدریج موجود شود. کذلك آن صورت به تدریج درهیولی پدید آید . پس گفت : «جریاناً متناهیاً الی یوم القیمة » . یعنی آن قدر ازصورتی که پدیدآمد ازبدوایجاد تاروزقیامت درلوح‌پدیدآید دربدوایجاد؛ و[۲۶۷] آنچه ازروز

۲۶۷ـ ط «و» ندارد.

رستاخیز مراد است روزفنای کل ممکنات است ، که هیچ ممکن موجود نباشد ، و آنچه موجود بود ذات واجب الوجود باشد [۲۶۸] و بس، که گفت : « لمن الملك الیوم ، لله الواحد القهّار » .

واین سخن پیش اهل شرع درست باشد ، نه پیش همه ، بلکه پیش آنکه الحال به وجود بهشت و دوزخ قایل نباشد . واین مذهب اند کی از اهل ملل است .

وجمهوراهل اسلام برآنند که بهشت و دوزخ موجود است . وبرتقدیری که موجود باشد ابدی‌است، چنانکه کتاب کریم ناطق‌است به‌خلود وبقاء ابدی دربهشت و دوزخ ، وبعد ازخرابی عالم بهشت (۶۲پ) و دوزخ خراب نشود . بلکه پیش این طائفه مُلك عبارت است ازملك‌دنیا که به‌تمامی‌خراب شود ، وهیچ موجودی‌نباشد درین نشأه نه‌عناصر ونه‌افلاك ، چنانکه به کتاب کریم گفت : « یوم نطوی السماء کطیّ السجل للمکتب » .

وایضا پیش [۲۶۹] آنکه به‌تجرد نفس قایل نباشد، که اگر باشد چون علمای شیعه واکثرمعتزله. که نزدیك است که احادیث داله برتجرّد نفس به حدّ تواتر رسیده باشد و بقاء (۱۹۳)اوبعدازخراب بدن. پس نفس موجود باشد بعدازخرابی عالم . واما به گمان‌آنکه نفس مادی بود ، وبهشت و دوزخ موجود نباشد ، تواند بود که موجودات همه باطل وناچیز شوند ، و بعد از آن گاهی که خدا خواهد انشاء کند خلق را وبهشت را و دوزخ را . ومجازات هر کس را باید به‌عمل‌آید . برین تقدیر معقول‌است که جریان قلم برلوح متناهی بود الی آخر الوجود ، پس ازآن پدید آید خلق علی ماشاء الله العزیز .

وایضا این به مذهب کسی درست باشد که‌به اعادهٔ معدوم قایل باشد بی‌اجزاء

۲۶۸– م : بود .

۲۶۹– م : درپیش .

اصلیه ، یعنی انشاء معدومی کندمرةاخری از کتم عدم . واین نه مذهب متکلّمان است .

بلکه ایشان دوفرقه‌اند :

بعضی گویند : بدن بعینه بر گردد از اجزاء اصلیه ، واجزاء اصلیه محفوظ وممتاز نباشد .

وبعضی گویند : نفس مجرد است ، و مثاب و معاقب نفس است نه بدن . اما در وقت ثواب وعقاب البته نفس دربدنی بود . و این نه‌آن بدن معدوم باشد ، که المعدوم لایعاد . واین مذهب «محقق طوسی » است .

ماحصل گفتار اینکه اگر اعادهٔ معدوم جایز باشد بعینه ، متکلّمان را احتیاج به اجزای اصلیّه نیست که باقی دانند . چه چنانکه اجزای دیگر چون صورت نوعی‌بدن اعاده میشودبعد ازعدم ، و متمیزاست ، آن اجزاء نیز اعاده تواند شد ، که متمیز باشد . مگر اینکه گویند : تمیز صورت زید به اجزاء است بعد از اعاده ، واین سخن انسب است (۲۷۰) . واگر اعاده جایز ندانند ، وجود اجزاءنفع ندهد ، که زیدآن زید (۲۷۱) باشد که معدوم شد گو (۲۷۲) جزئی ازوآن همه‌باشد. این همه با کسی است که به تجرّد نفس قایل نباشد ، که اگر به تجرّد نفس قایل باشد ، ومثاب و معاقب نفس را داند در بدنی ؛ این سخنان با او (۶۳ر) نتوان گفت .

تفصیل این سخنان ان شاءالله به « رسالهٔ کلام » که و عده کرده شد بیاوریم بعون الله وحسن توفیقه .

ماحصل‌سخن‌اینکه پیش‌فلسفی قیامت به این معنی درست نباشد ، که‌ایشان

۲۷۰ـ م : آنست .

۲۷۱ـ ط «زید» ندارد .

۲۷۲ـ م : لو .

موجودات را هریك را لازم هم دانند، تا به واجب[۲۷۳] الوجود. و عالم را قدیم دانند به این معنی که عدم خارجی برعالم سابق نیست چنانکه صریح بگذشت در سخن معلم: «و ماثبت قدمه، امتنع عدمه». پس عقول وافلاك ونفوس فلکی را همه قدیم دانندوابدی، وحوادث را به نوع[۲۷۴] قدیم دانند، و به شخص حادث. ونشاید گفت[۲۷۵] که شاید عدم حادث با واجب الوجود علت عالم بود، که چون آن حادث پدید آید موجب فناء عالم شود. چه آن حادث نیز داخل عالم است و موجود. واین (۱۹۴) برسبیل تنزل بود، واگر نه بیش فلسفی بعضی موجودات هست که قابل فناء نیستند، چون مجرّدات.

مجملا این سخن به زعم حکیم درست نباشد، تا این عبارت را این توجیه توان کرد. پس توجیه همانست که گوییم: مراد به قیامت صغری است که فناء شخص بود بعینه، نه جمیع اشخاص ممکنات. پس جریان متناهی به قیاس به هر شخص بانفراده باشد، نه به جمیع اشخاص. وبازهرشخص نه به هرشخص موجود موجود باشد،[۲۷۶] بل به شخص مادی حادث باشد.

پس گفت: «اذا کان مرتع بصرك ذلك الجناب، ومذاقك من ذلك الفرات؛ کنت فی طیب، ثم تدهش»

مرتع چراگاه بود، وبصر عبارت ازبصیرت ناطقه، و مذاق محل چشیدن. یعنی اگرچراگاه ناطقهات[۲۷۷] آن جناب رفیع احدیت باشد. و کل ثانی که عبارت است ازعقل مجرّده وملائك روحانیه، باین طریق که بدانی احاطهٔ واجب الوجود

۲۷۳– م: یا واجب.

۲۷۴– م: براین نوع.

۲۷۵– هامش ط: «رد برملا عبدالرزاق شارح».

۲۷۶– م «نه جمیع اشخاص ... باشد» ندارد.

۲۷۷– «ات» ندارد.

بر کل ، وفناء کل در ذات احدیت ، و مذاق توان تو از آن فرات[۲۷۳] باشد که علم است به طریق فیضان موجودات از واجب بحت بسیط ، و قیام کل موجودات باو ، و[۲۷۴] پیدایی همهٔ ممکنات از نور او ، «ومن الماء کلّ شی حیّ» . «کنت فی طیب» ، یعنی : خواهی بود درخوشی که از آن خوشی افزون نباشد . و این مقامی بود که خود را موجودخیال کند ، ولیکن سایر موجودات را به یقین بدانند که فانی مطلق اند (۶۳پ) پیش واجب الوجود ، که کان الله ولم یکن معه شیء ، وهکذا کان ، وهکذا یکون الی یوم القیمة ، «ثم تدهش» یعنی : پس ازین طیب به مقام بیخودی برسد ، وفناء مطلق وبقاء صرف بالحقیقة که مرتبهٔ عقل فعال‌است پیش فلاسفه .

به این مقام اشاره کرد ارسطو طالیس بکتاب «اثولوجیا» که گفت محرّر آن[۲۷۵] کتاب به این عبارت :

کلام له یشبه[۲۷۶] رمزاً في النفس الکلیّة :إنّی[۲۷۷] ربما خلوت بنفسی ، وخلعت بدنی جانباً ، وصرت کانّی جوهر مجرّد بلا بدن ، فأکون في ذاتی راجعاً الیها خارجاً من سایر الاشیاء سوای ، فاکون العلم والعالم والمعلوم جمیعاً ،فأری في ذاتی من الحسن والبهاء ما ابقی لهمتعجّباً بهتاً . فأعلم أنی[۲۷۸] جزء منأجزاء العالم العالی الشریف الفاضل الالهي ذوحیوة فعّالة .

واین مقام طیّب است که معلّم‌اشاره کرد به‌آن .

۲۷۳– م : ذات .

۲۷۴– م «و» ندارد .

۲۷۵– م : این .

۲۷۶– م وط ، نسبة .

۲۷۷– م وط : التی . [شماره‌ها از ۲۷۳ تا ۲۷۷ مکرر شده است]

۲۷۸– م و ط : الی .

پس ارسطو طالیس گفت:

فلمّا أیقنت[۲۷۹] بذلك؛ رقیت بذهنی من ذلك العالم الی العالم الالهی[۲۸۰]، فصرت کأنّی موضوع فیها متعلق بها، فأکون فوق العالم العقلی کلّه، فأری کأنی واقف في ذلك الموقف الشریف الالهی، فأری هناك من النور والبهاء ما لایقدر الالسن علی صفته.

واین اشاره به مقام فناء است که گفت: «ثم (۱۹۵) تدهش».[۲۸۱]

چون سخن بدینجا رسید چندی درباب نفس واختلاف عبارات اوایل و گفتار ایشان درباب نفس بنویسیم[۲۸۲]، و کیفیت رسیدن نفس از هیولی اولی به حد عقلی و مذهب آنکه گفت نفس بعد ازخروج از قوّه عقل فعال است، وآنکه گفت نفس مادی است پیش ازخروج ازقوّه، مجرد است بعداز خروج. واختلاف الفاظ اوایل. ومرادما به نفس نه مطلق نفس است درین مقام، بلکه نفس انسانی است که انسان به آن انسان بالفعل است.

پس گوییم: این خود معلوم است که انسان را امری زاید برجسم مطلق هست، چه هرجسم را صورتي باشد ورای جسمیت مطلقه که آن جسم به آن صورت آن جسم باشد. و چون انسان محسوس نوعی از جسم است، او را نیز صورتی باید که به آن محصّل خارجي باشد. این صورت نه عرض است، که بالبدیهة (۶۴ ر) نوع انسان از سایر انواع مرکبات جسمانی به ذات ممتاز است، و هر دو امر که ذات ممتاز باشند، امتیاز ایشان به عوارض نتواند بود، که عوارض سبب امتیاز ذاتی نشود. پس البته به امر مقوّم ذات ایشان خواهد بود.

۲۷۹ـ م و ط: القیت، م: القیت هذا الکتاب.

۲۸۰ـ م و ط: الالهیة.

۲۸۱ـ ص ۲۲ چاپ یدوی.

۲۸۲ـ هامش ط: کلام فی تحقیق النفس.

پس یا [۲۸۳] حدّی خواهد بود از مزاج که مباین مزاج انواع دیگر از حیوان باشد، ویا صورتی دیگر [۲۸۴] خواهد بود در مادّهٔ جسمی که نوع انسان‌را ممتاز کند ازسایر حیوانات، ویا صورت مجردی خواهد بود بالفعل. و [۲۸۵] درین وقت حال از دو بیرون نبود: یا حادث خواهد بود، یا قدیم خواهد بود. و اگر حادث باشد، [۲۸۶] یا حادث است قبل از بدن ویا به حدوث بدن،

اول شروع کرد ارسطو طالیس در [۲۸۷] آنکه نفس مزاج نیست، پس گفت: قوهٔ جسمی [۲۸۸] نیست، پس گفت: صورتی درماده نیست، یعنی مجرّد است.

و اوثق واعم دلایل که برین مطلب گفت دلیل تجرّد است که، هر گاه تجرّد ثابت بود، نه مزاج خواهد بود، ونه جسم. ونه قوهٔ جسم، ونه صورتی در هیولی بدن. [۲۸۹]

وماااختصار را همین دلیل تجرّد بیاوریم، وگوییم: هرچیز که‌جسم بود، یا حال جسم بود، البته متشخص باشد، وحمل او بر کثیرین روا نباشد. پس به عکس نقیض گوییم: هر چیز که حمل او بر کثیرین روا بود جسم و حال جسم نباشد. و مادر خود صورتی یابیم وحالی چون صورت حیوان که نسبت او به فیل و بشه و سایر جانوران مساوی بود، وبرهمه به یك بار بی تفاوتی محمول شود، پس بر کثیرین صادق می‌آید یکسان. و هر چه بر بسیاری صادق آید، گفتیم که نه جسم باشد و نه [۲۹۰] حال جسم. وایضاً حال عرضی از اعراض جسم نیز نباشد، که عرض حال جسم است. پس‌حالّ جوهری بودنه‌جسم ونه حالّ جسم. پس‌دریابندهٔ

۲۸۳ م و ط: تا.

۲۸۴ـ ط «دیگر» ندارد. ۲۸۵ـ در م «و» نیست.

۲۸۶ـ م «یا حادث خواهد بود .... باشد» ندارد.

۲۸۷ـ م ط: و.

۲۸۸ـ م: فعلی، هامش: جسمی ل.

۲۸۹ـ م «بدن» ندارد. ۲۹۰ـ م «نه» ندارد.

حقیقت کلی حیوان جسمی و قوهٔ جسمی نباشد و حال جسمی ، پس مجرد بود .

شیخ اشراقی را دو دلیل است برین مطلب :

یکی آنکه انانیت تو [۲۹۰] ثابت است که به هیچ وجه متبدل نگردد . چه هر که به یقین داند که همان شخص است از اول عمر تا به آخرعمر، [۲۹۱] وهیچ (۱۹۶) جزء از اجزاء بدن نیست که ثابت باشد از اول عمر تابه‌آخر عمر. [۲۹۲] چه (۶۴پ) بدن مدام درسیلان وتجدداست ، پس انانیّت هیچ کس به تن و اجزاء تن نباشد .

وایضاً گفت : تو ازذات خود هرگز غافل نباشی، وهیچ جزء از اجزاء بدن نیست که فراموش نشود گاهی . پس از آنچه گاهی فراموش شود ، نه آن باشد که هرگز فراموش نشود . [۲۹۳] وپیداست که اگر این سخنان راست باشد ،لازم آید که حیوانات را نیز نفس مجرد باشد .

واین دانشمند التزام کرده ، ومراتب تجرد وصفای نفوس‌را مختلف دانسته. وبعضی از دانایان تقریر دلیل تجرد به این نحوکرده‌اند .

قال‌الاستادأبوعلی‌مسکویه في کتاب « الفوز الاصغر» ، [۲۹۴] بعد ماقال : انّ الکلام فی النفس وتحقیق ماهیّتها و حظّها من الوجود و بقائها بعد مفارقة البدن امر مستصعب غامض ، ولا سیّما یجری للفیلسوف مالیس‌غیرهم، وممّایجده أیضاًمن علوّ الألفاظ لأجل مذهب الرجل في المحا فی کلامه طلعة الاختصار المفرط لریاضة [۲۹۵] شبعته واثبات [۲۹۶] .

۲۹۱ـ م : بود .

۲۹۲ـ ط «عمر» ندارد .

۲۹۳ م «گاهی پس از آنچه ... نشود » ندارد .

۲۹۴ـ فصل ۱ مسالهٔ۳ص۲۷ نیزتهذیب‌الاخلاق‌مشکویهٔ رازی‌ص۴چاپ۱۹۶۶ بیروت.

۲۹۵ـ م : الریاضیة .

۲۹۶ـ م : ذاتیات . عبارت در دو نسخه چنین است و در خود فوز اصغر «ولاسیما.. اثبات » نیست .

وپس ازین گفت به چندی از کلمات : «فأقول : لمّا کان طریقتنا في اثبات المعاد معلّقا[۲۹۷] باثبات النفس ، وانّهالیست بجسم ولا عرض ولا مزاج ، بل‌جوهر قایم بذاته ، غیر قابل للموت ، وجب[۲۹۸] أن نبدأ بالکلام فی ذلك ، فأقول ، إنّ من الأشیاء البیّنة الواضحة أنّ الجسم إذا قبل صورة لم یمکنه أن یقبل صورة غیرها من جنسها ، الاّ أن یخلع الصورة الاولی و یفارقها علی التمام . مثال ذلك. أن الفضة إذا قبل صورة الخاتم، لم یمکنها ان یقبل صورة ، الاّ بعد ان یزول عنها صورةالخاتم ، ویخلعه‌خلعاً تاماً . و کذلك الشمع إذا قبل‌صورة نقشٍ ما، لم‌یمکنه‌أن یقبل صورة نقش آخر، الاّ بعد أن یمحی عنه صورة النقش الأوّل، ویفارقه مفارقة تامّة . وعلی هذا جمیع الأجسام فی المعنی الذي ذکرناه ، أعنی أن یقبل صورة کثیرة من غیر ان یبطل شیئاً منها ، یبیّن لنا انّه لیس بجسم . فان‌بان‌لنامع ذلك انّه کلما کثرت هذه الصور فیها ، از دادت قوّة علی قبول غیرها ، ثمّ[۲۹۹] جری ذلك علی هذا النظام الی غیر النهایة ، از ددنا بصیرة ویقیناً[۳۰۰] أنّه لیس بجسم» . انتهی کلامه .

وپس ازین گوییم حکماء را در تجرّد نفس الفاظ [۶۵ ر] مختلف است : بعضی گفتند مجردة حادث شد . واین‌مشهور است. وگروهی گفتند مادی‌است[۳۰۱] ومجرد میشود ، ومحال باشد که امر مجردة حادث شود ، بل هر حادث مادّی بود ومدّی. امّا آنکه مدّی بود ، چه هرچیز که او را بعد باید ، در وجود حادث تواند بود .

۲۹۷– در دو نسخه ما : معلوم.

۲۹۸– م و ط : وبعد.

۲۹۹– م و ط : غیر تام .

۳۰۰– م و ط : ونقلنا .

۳۰۱– م : این مادیست .

بیان این مقدّمه چنین [۱۹۷] است که چون تخلّف معلول از علّت تامه محال است ، پس هر چیز که امکان ذاتی بود اورا ، پس باشد اورا چون عقول و افلاك و آنچه سابق بود بر زمان ، و درحدّ تغیّر نیفتد ، همه حادث ذاتی اند ، که علل از واجب الوجود مترتب است . پس هرچیز که حادث بود ، او را علت تامـه حادث شود . و این علل همه وجودی نتواند بود ، که موجودات مترتّبهٔ متسلسله محال باشد پیش فلسفی . پس عدمات را دخل باشد در علت حوادث . و این عدمات قدیم نتواند بود ، که اگر عدمات قدیم بودی [۳۰۲] علّت اوّل را ، معلول نیز ازلی بود. پس عدمات حادثه باشد ، یعنی موجودی پدید آید ومعدوم شود ، بعد از وجودعدم او را دخل باشد درحدوث حادثی . وچنین گویند الی غیر النهایة در جانب ازل . پس مدام حوادث پدید آیند و معدوم گردند ، و حوادث دیگر به ظهور آیند . وهر گزعلت وجود علّت عدم نشود، پس امری بایدسیّال بذاته که آن امر نه به سببی موجود گردد ومعدوم نشود ، بلکه سیلان و تجدّد در ذات معتبر باشد ، تاسبب [۳۰۳] حدوث و زوال حوادث گردد .

واینکه گفتیم نه به سببی موجود گردد ومعدوم نشود ، معنی این سخن این نباشد که آن امر واجب الوجود باشد ، بل [۳۰۴] معنی این سخن آنست که تجدد وانصرام در ذات او معتبر باشد ، و استقرار نتوانند داشت ، هـر چند ایـن صور نامستقره را واجب الوجود ایجاد کرده باشد . بیان حال این خود پس ازین بیاوریم، چنانکه ، حکماء گفته‌اند . واین حقیقت نیست الاحرکت و زمان . پس هرحادث در حدّ حرکت و زمان باشد ، بلکه سیال باشد ، چنانچه حرکت وزمان وتجدد و سیلان اومنطبق باشد برحرکت کل وزمان او .

۳۰۲– م «بودی» ندارد .

۳۰۳– م : یا بسبب .

۳۰۴– م « معنی این سخن .... بل » ندارد .

پس ازین گوییم . این امر [۶۵پ] حادث زمانی چون متخلّف است ازعلل سابقه ، وجمیع اجزاء زمان رااز آن حیثیّت که زمان است به آن حادث نسبت کلی باشد ، و کذلك نسبت علل سابقه ؛ پس مرجحی باید که تخصیص آن حادث را دهد به جزئي از زمان . وآن مرجح مباین آن حادث نتواند بود ، که نسبت مباین به جمیع اوقات مساوی است ، و این بیّن است به اندك تا مّلی . پس نباشد الاّ استعداد مادّه که آن وقت که مادّه را استعداد پدید آید ، آن حادث موجودشود، واستعدادحادث شود ، ومخصص اونباشدالاّ وضع حادث . ووضع حادث علّت حرکت باشد . تفصیل سخن پس ازین بیاوریم .

وچون این سخن گفتیم گوییم : نشاید که استعداد وجود امری قایم بود به مباین ، به این معنی که چون آن امر موجود گردد ، حالّ باشد در آن مستعدّ ، ونه محل باشد ، چنانکه امکان استعدادی انسانی به حجری قایم بود که چون آن انسان پدید آید جدا بود از حجر ، پس هرحادث صورتی بود در ماده . پس اگر نفس حادث بود ، صورتی بود درماده . و هر صورتی درماده مجرد نتواند بود . پس نفس نیز مجرّد [۱۹۸] نتواند بود .

ونشاید گفت که استعداد بدن تعلّق است نفس را ، نه استعداد وجودات . پس چون بدن مستعد شود، سبب تعلق نفس به بدن پدید آید ، وبه آن سبب نفس موجود گردد . چرا که تعلق نباشد الاّ نسبتی یاصفتی، وهر نسبتی وصفتی مؤخر بود از ذات (۳۰۵) موصوف . و معلول موصوف باشد . و هیچ معلول شرط نشود وجود علت را .

اسکندر را این برین داشت که گفت : نفس مادّی بود ، وصورتی در ماده . و دلایل تجرّد را چون تمام اعتقاد کرد ، گفت : نفس مادّی بود در بدو حدوث ، وچون به حدّ عقلی رسد مجرّد باشد . واعتقاد کرد که مادّی و صورت درمادّه

۳۰۵ــ م : بالذات :

مجرّد نشود ومفارق ازماده.

و معلم ثانـی، ابـو نصر طرخان، را نیز اعتقاد اینست در کتاب «مبادی موجودات» (۳۰۶) که گفت: نفوس که درعالم طبع بمانند وبه حدّ عقلی نرسند، بلکه تعقلی نداشته باشند. چون ماده باطل شود، باطل شوند نفوس ایضا. (۶۶ر)

واما آنان که گفته‌اند نفس حادث است به حدوث بدون، آن را گفته‌اند که حقیقت نفس انسان مثلا حقیقت نوعی است. وهیچ صفت نوعی متکثّر الافراد نباشد، الا اینکه پس از زمان با استعداد پدیـد آید. چه تکثر (۳۰۷) افراد یك حقیقت بالذات نتواند بود، که یك حقیقت است. وبه لوازم نیز نتواند بود، که لوازم مشترك است،

پس یك فرد بیش نتواند بود ازحقیقت، وبه مباین نیز بالضرورة نتواندبود، که زید وعمرو در خارج به ذات شخصی (۳۰۸) ممتاز است، هرچند به ذات نوعی نباشد. پس چون امتیاز به امری مباین بود، پس ماند که به اعراض مفارقه باشد امتیاز میان افراد طبیعت نوعی. و هیچ عرض مفارق لاحق امری نشودلذاته، واگر نه لازم خواهد بود. واین خلف است. پس چنین باشد که: یك بار ماده را استعدادی پدیدآید، و زید مخلوق گردد، و بار دیگر استعدادی و عمرو. واین سلسلهٔ تبدل استعدادات منتهی شود به امری که متجدّد و منصرم و غیر مستقر لذاته باشد.

پس پیدا کردیم که نفس حادث است. چه اگر قدیم بودی وسابق به زمان یا مع‌الزمان تمیّز میان افراد او به عوارض مفارقه نتوانستی بود. که هر عرض مفارق مؤخر بود (۳۰۹) از زمان. و به ذات و لوازم نیز نتوانستی بود، چنانکه

۳۰۶ــ گویا سیاست مدینه ص ۱۳ چاپ هند.

۳۰۷ــ م و ط: یك، هامش ط: تکثر ظ.

۳۰۸ــ م: شخص.

۳۰۹ــ م: بودی.

گذشت. پس در ازل اگرنفس موجود بودی، یك فرد بودی و متشخص به لوازم. والحال که متکثّر است، یا لوازم ازو مفارقت کردی، و این محال است. و یا با او بودی، و این نیست الا وحدت متکثّرات.

پس ازین سخن «اسکندر» را جزم پدیدآمد که نفس حادث است. و چون گفت هیچ حادث مجرّد نتواند بود، گفت: نفس حادث مادی است. وچون تعقّل وتجرد را مثلا زمان فهمید، گفت: درحال تعقّل مجرّد است، (۳۱۰). پس اقرار کرد که مادّی وصورت درمادّه مجرد تواند شد.

واما کیفیّت حدوث نفس (۳۱۱) پیش اوایل، چنان‌است که گویند که: چون‌بسایط عنصری ریزه شوند ودرهم روند، تندی کیفیات ایشان شکسته شود، و حالتی متوسط پدیدآید که نظر به حرارت آتش وهواء سرد بود، و نظربه برودت آب وخاك گرم، ونظر به رطوبت [۶۶پ]آب وهواءخشك، ونظر به خشکی(۱۹۹) آتش و زمین تر. واین کیفیّت امری معتدل باشد. پس‌با این چهار ارکان را باهم امتزاجی پدید آید که یك ذات گردند به این صفت (۳۱۲)، یا چنان (۳۱۳) نشود، بل هنوزاجزاء راازهم‌امتیازی باشد. اگر اجزا را هنوز ازهم امتیازی باشد؛ (۳۱۴) مرکبی تامّ پدید نیاید، وصورتی از مبدأ درو به ظهور نرسد، چون ابرو میغ وبخارات ارضی ودود. واگر یکی شوند، باین‌معنی که امتزاج تام پدید آید میان اجزاء عنصر؛ صورتی درآن ممتزج به ظهور رسد به فیضان الهی درخور نزدیکی آن مرکّب به اعتدال‌حقیقی. به این‌معنی که: اگرمرکب نزدیك بودبه‌اعتدال،

۳۱۰- پس صدرای شیرازی ازین سخن باید هم بهره برده باشد.

۳۱۱- هامش ط: کلام فی کیفیة حدوث النس.

۳۱۲- م «به این صفت» ندارد.

۳۱۳- م: چنین.

۳۱۴- م «اگر اجزا... باشد» ندارد.

صورتی قبول کند که آثار وجود و [۳۱۵] فعلیت بیشتر ازو به‌ظهور رسد. واگر دور باشد از اعتدال، صورتی قبول کند که این آثار درو کمتر باشد.

پس اقرب امزجه به اعتدال مزاج انسان باشد که جامع است میان حفظ ترکیب و تغذیه و نمو و حس وادراك کلّیّات. امّا گفتند که: صورت عناصر در مرکب بالفعل باقی است که مزاج [۳۱۶] با بقاء صورت عناصر باشد، وبا عدم صور عناصر کون وفساد باشد. پس ترکیب نباشد، بل مرکب‌را یك صورت‌بود، وآن تغیّر صورت اجزاء باشد. [۳۱۷] پس این مرکب جسم بسیط باشد، وردو اختلاف طبایع نباشد، وحال آنکه درمرکب اختلاف هست، پس صور بسایط باقی باشد. واین مطلوب است ودرین سخن هیچ از اوایل خلاف نکرده اند.

یکی ازمردمان [۳۱۸] گفت که: محال باشد که صورعناصرباقی بود درمرکب که صورت یا قوّتی ضدّ صورت عنصری است. و جواب گفت که: محلّ صورت یا قوّتی مثلاً مجموع است، ومحلّ صورت عناصر اجزاء.

واین سخن غلط است که حلول سریانی است، ودر اجزاء هست آنچه در مجموع است.

بل جواب باید گفت که صورت یاقوّتی ضدّ صور عناصر نیست، بل کمال صور عناصر است، وهیچ کامل صورت ناقص را زایل نکند.

ولیکن عبارات ایشان درین مختلف است که: آیا منی مثلاً چون به حدّ نباتی رسد در رحم که جذب کند غذاء را، وصورت نباتی قبول کند که استعداد تمام تر شود، وقابلیّت صورت حیوانی پدید آید، آیا چون به صورت [۶۷ر]

---

۳۱۵ – م «و» ندارد.

۳۱۶ – م «انسان باشد... مزاج» ندارد.

۳۱۷ – م «پس ترکیب نباشد... اجزاء باشد» ندارد.

۳۱۸ – هامش ط: مراد ملای قوشچیست. (شارح تجرید طوسی)

حیوانی رسد، صورت نباتی باطل شود، یا صورت نباتی به جای باشد، وحیوانی برو افزاید. و کذلك چون قبول صورت انسانی کند که نفس است، آیا صورت حیوانی باطل شود، یا به جای خود باشد، وصورت انسانی براو افزاید؟

درین سخن گفتار پیشینیان مختلف باشد. از بعضی سخنان ایشان چنین ظاهر می‌شود که اوّل منی جسم شبیه به معدن است که نموّ دروظاهر نیست. وچون در رحم استعداد صورت نباتی پدیدآید، صورت معدنی باطل شود، و از صورت نباتی که درحدّ وجود اعلی است ازمعدنی، کارصورت‌معدنی بیاید.[۳۱۹] وچون استعداد حیوانی پدیدآید، صورت نباتی باطل شود، واز صورت حیوانی کار صورت نباتی بیاید[۳۲۰]، که صورت حیوانی اعلی است درحدّ وجود از صورت نباتی.[۳۲۱] و کذلك چون استعداد صورت انسانی پدیدآید، حیوانی باطل شود، و ازنفس کار این همه صور به بظهور رسد.

و این سخن کسی گوید که درترقّی به فساد قایل باشد، [۲۰۰] و گویند مادّهٔ عنصری هرصورتي که قبول کند صورت دیگرازوازیل شود. وبعضی ازعبارات اوایل دلالت کند برین که فساد نباشد درترقّی. یعنی چون نطفه به حدّ نباتی رسد صورت معدنی به حال[۳۲۲] باشد، وچون به حیوانی رسد نباتی، و چون به انسانی رسد حیوانی.

واین شخص جایز ندارد که نفوس بسیار دریك مادّه پدیدآید. مثلاً زیدرا نفس حیوانی بود که به آن شعور جزئی داشته باشد، وهم نفس انسانی که به آن شعور کلّی. بل گوید: همان نفس نباتي است که نفس انسانی شود، که نفس

۳۱۹ و ۳۲۰- م: نیاید.

۳۲۱- در (م) پس از این آمده است: درحد وجود.

۵۲۲- م: محال.

نباتی نفس حیوانی بود بالقوّه، ونفس حیوانی صورت انسانی بود بالقوّه، و نفس انسانیعقل باشد بالقوّه. ودرین حرکت هیچ فسادنباشد. پس درین سخن به کسی نزاع نکرد که اجتماع نفوس حیوانی وانسانی مثلاً در زید محال است دواناییّت بود: یکی شاعر به خود وشاعر به شعور، ویکی شاعر به خود وبس، که این را شعور جزئی گویند.

ولیکن خلاف افتاد که: آیا تواند بود صورتی به حرکت صورتی دیگر شود یانه، بل محال باشد که صورت حیوانی نطفه صورت انسانی (۶۷پ) گردد، وصورت انسانی مادّی مجرّد بالفعل شود.

واین خلاف ازدو چیز ناشی شد. یکیآنکه بعضی گفتند: صور مرکبّات هریك نوعی هستند محصّل درخارج ومتمیّز، که میان ایشان اتصّال عقلی نیست. و بعضی گفتند: نه چنین است، بل کلّ صور مرکبات را اتصال عقلی است، و جدایی این صور ازیکدیگر بهقوّه وفعلاست و کمال ونقصان. ودرهرحدّی[۳۲۳] اسمی قبل کند درخور ظهور آثار فعلّیه.

وایضاً خلاف افتاد که: آیا استعداد صورت حیوانی مثلاً چون پدیدآید، و با صورت حیوانی جمع شود، چه اینجا استعداد نه آن قوّه بود که شرط کند عدم مقبول را به آن قوّه، که در منطق نزدیك به این معنی را امکان استقبالی گویند. وچوناستعداد صورت حیوانی جمع باشد با نفسحیوان، آیا این استعداد را شرط است وجود صورت نباتی یا نه؟

گفتند که: شرط است کهاین استعداد عارض نشود مادّهٔ عنصری را، آنکه مصوّر باشد به صورت نباتی، وصورت نباتی را دخل باشد در وجود این استعداد که مقدّماست بالذات برین استعداد. پس اگر صورت نباتی باطل شود، استعداد صورت حیوانی نتواند موجود بود.

۳۲۳– م: حد.

برخی گویند استعداد صورت حیوانی را شرط است صورت نباتی ، یعنی : شرط حدوث است ، نه شرط بقاء . بلکه درصورت نباتی استعداد حیوانی پدیدآید، وچون حیوانی بهم رسد ، نباتی به‌جاي خود نماند .

بعدازنقل این سخنان گوییم : آنکه گفت : محال است که آن صورت نباتی‌صورت حیوانی شود ، گفت : اگرچنین باشد حرکت درجوهر لازم آید ، و حرکت‌درجوهرمحال است . امّا اینکه حرکت درجوهر لازم آید ، چه این‌صور همه جواهر اند [۳۲۴] پیش مشّائیّه . وهرجوهری که جوهر (۲۰۱) دیگر شود . دو طریق تواند بود :

یکی آنکه مادّه‌ای که حامل این صورت باشد حامل صورتی دیگر شود ، [۳۲۵] وصورت اوّل باطل گردد . این کون وفساد است ومطلوب .

ویکی اینکه حقیقت نفس حیوانی که در نطفه است نفس انسانی گردد ، و این انقلاب (۶۸ر) ماهیّت است و محال . وآنکه گفت فساد نباشد درهیچ مرتبه، نطفه را گوید ، تمیّز نباشد میان حقایق إلا به قوّت وفعل و کمال ونقصان ، وهر صور بالقوّةدیگری باشد ، وصور را همین امتیاز باشد . واین نه حرکت درجوهر است ، بل جمیع صور را [۳۲۶] اتصال عقلی باشد .

این سخنان مجمل است ، وتفصیل این نیاید الاّ پس ازبیان معنی حرکت واقسام آن که پس ازین بیان کنیم إن‌شاء الله العزیز ، تااعتقاد هر کس ظاهرشود هرچند این سخنان بعینه‌چون اتحادعاقل‌ومعقول است که پیش‌ازین بگذشت [۳۲۷] بلکه بنای این رای برآن است .

۳۲۴- ط : جواهر داند .

۳۲۵- م « دو طریق .... شود » نوارد .

۳۲۶- م «را» ندارد .

۳۲۷- م : گذشت .

و گنجایش دارد که صاحب این مذهب گوید آنچه «شرف الدین شفروه» به تازی[۳۲۸] گفته: «ما هذا إلاّ من الخیالات المحالة، وبناء الحایط علی الامواج السیّالة».

وأیضاً قایل به عدم فساد[۳۲۹] گوید: استعداد نباشد الاّ عرض، وهرعرض را محلّی باید موجود بالفعل. که موجود بالقوّه راهیچ عرضی حلول نتواند کرد. پس جسمی که اورااستعداد نفس حیوانی باشد این استعداد درآن جسم حالّ خواهد بود. پس یا اینست که در آن جسم حال است «من حیث الهیولی» بی مدخلیت صورت. واین محال باشد، چه قوّهٔ محض را عرض حلول نتواند کرد. ویا «من حیث إنّه مصوّر بالصورة الجسمیّة»، و این نیز راست نباشد، که جسم من حیث إنّه جسم مستعدّ حیوانیّت نباشد. ویا «من حیث إنّه مرکّب معدنی» واین نیز محال باشد. پس «من حیث إنّه نبات» مستعدّ باشد.

واستحالهٔ این اقسام ازآن باشد که حیوان جامع این آثار است از حفظ ترکیب وتغذیه ونموّ وتولید مثل، وموجودی باشد صاحب یکی ازین کمالات، وصاحب دوتا به سه رسد وچهار، وتا به حیوان رسد که حسّ و حرکت را با این کمالاتْ جمع دارد. و حیوان از بسائط عنصری فراهم آمده، و از قوّه به فعل می آید. پس در رحم در و حالتی اخسّ پدید آید پیش از حالت اشرف.

وأیضاً گویند برین دلیلی نباید گفت که مشاهد است که حرکت نطفه‌های حیوانات در ارحام چنین است،

مجملاً گویند: جسم نباتی ازآن رو که جسم نباتی است، (۶۸پ) و در رحم استعداد صورت حیوانی پیداکنند. پس اگر صورت نباتی باطل شود، استعداد حیوانی بجای خود نماند. پس بانفوس متکثر درانسان جمع آید، وبایك صورت

۳۲۸- گویا از اطباق الذهب (۸۹۷/۶ دانشگاه).

۳۲۹- م: شاید.

باشد که به حرکت انسان بالفعل باشد. وهریك ازین مرکبات را به دیگری متصل گویند که اوّل درجهٔ معدن به عناصر متصل باشد، و آخرش (۲۰۲) به نبات. چون مرجان که درنمو ظاهر نشود بسیاری، و اوّل نبات این باشد. و کذلك قوی نباتی درقوّت وفزایش بود، و[330] دربعضی[331] تغذیه وتنمیه وتولید هرسه ظاهرشود، ودربعضی تولیدظاهر نشود، چه بعضی راماد‌ّهٔ آماده[332] زیاد باشد که بجای نطفه نماند، وبعضی را نطفه نباشد. وچنین بود تاآخر نبات که کمال تمام گردد در و. چون درخت خرما که نه آثار حیوانی در وظاهر شود ازمیل وعشق وسایر آثاری که به تفصیل در کتب مطوله مسطور است. واین آخر نبات باشد و متّصل به اوّل حیوان که در و نباشد الاّ حس، چون صدف. پس مرتبهٔ حیوان فزایش گیرد تا به حیوانی رسد که حواسّ همه درایشان ظاهرباشد، و ذکاء و فهم داشته باشند، چون میمون. واین آخرحیوان باشد وپس ازین اوّل انسان بود، آن انسان که درآخر معموره بود، وبه حیوانات و وحوش ماند، تا به انسانی رسد که آثار رویّه وفکر در او ظاهر باشد، وملکات نیك واخلاق پسندیده وحکمت و غضب و شجاعت وعدالت. وآخراین انسان گویند متصل باشد به اوّل درجهٔ فرشته، و گویند نفس به حرکت ازحدّ نفسی به حدّ عقلی رسد.

حکیم بزرگ، ابوعلی مسکویه، در کتاب «فوز اصغر»[333] گوید پس از آنکه اتصال موجودات بسیطه بیان کرد:

فامّا اتّصال الموجودات التی نقول إنّ الحکمة ساریة فیها، حتی وجدتها، و أظهرت التدبیر المتقن من قبل الواحد الحقّ فی جمیعها، حتی اتّصل آخر کلّ نوع بآخر، فصار کالسلك الواحد الذی ینتظم خرزاً کثیرة علی تألیف صحیح،

۳۳۰- م «و» ندارد.

۳۳۱- م «بعضی» ندارد.

۳۳۲- در ر «آماده» نیست.

۳۳۳- فصل ۱ مسألهٔ ۳ ص ۷۸.

حتی جاء من الجمیع عقد واحد. فهو الذی ننبه علیه بالدلالة علیه بمعونة الله عزّ و جلّ: إنّ أوّل أثر ظهر في عالمنا هذا من نحو المرکز بعد امتزاج العناصر الأوّل حرکة النفس فی النبات، و ذلك انّه یتمیز عن (۶۹ ر) الجماد بالحرکة والاغتذاء. وللنبات من قبول هذا الأثر غرض کثیر و، مراتب مختلفة لا یحصی إلاّ أنّا نقسمه إلی ثلاث مراتب، وهی الاُولی والوُسطی والاُخری، لیکون الکلام علیه اظهر. وإن کان لکلّ مراتب من هذه المراتب غرض کثیر، وبین المرتبة الاولی والوسطی مراتب کثیرة، لأنّا بهذا التدبیر یمکننا أن نشرح ماقصدنا إلیه من إظهار هذا المعنی اللطیف. فنقول: إنّ أوّل مراتب النبات فی قبول هذا الأثر الشریف هو لما نجم فی الأض، ولم یحتج إلی برز، ولم یحفظ نوعه ببذر، کأنواع الحشایش، وهو أولی فی افق الجماد. والفرق بینها هو هذا القدر المشترك من الحرکة الضعیفة فی قبول الأثر من النفس ولا یزال هذا الأثر تقوّی فی نبات آخر یلیه فی الشرف، إلی أن یصیر له من القوّة والحرکة، إلی أن یتفرّع وینبسط وینشعب، ویحفظ نوعه بالبذر، ویظهر فیه من أثر الحکمة أکثر ممّا ظهر فی الأوّل. ولا یزال هذا المعنی یزداد فی شیء ظهوراً إلی أن یصیر إلی الشیء الذی له ساق(۲۰۳) و ورق وثمر، یحفظ به نوعه، وغراس[۳۳۳] یصونه بها بحسب حاجته إلیها.

وچنین بیان کندزیادتی اثر نفس را، وشدّت ظهور آثار قوّهٔ ساریهٔ مایتحرّك که منتهی نبات است در کمال. وپس از آن حیواناتی که در آن یك حسّ عام باشند،[۳۳۴] که حسّ لمس است. واین مراتب فزایش گیرد تا به انسانی که در اطراف معموره باشد که حکم بهایم دارند، و نشایند مگر بندگی را، و خدمت نسبت به افرادی که درایشان آثار نفس وذکاء رویّه است و فطانه است زیاده باشد، چون سُکّان وسط معموره از اقلیم چهارم وسیم وپنجم.

وبه این سخن اشاره کرد[۳۳۵] که: لایزال أثر النطق یظهر إلی أن یصیر إلی

۳۳۳- م: غوامسی، ط: غواشی.

۳۳۴- م: باشد. ۳۳۵- ص ۸۲ همانجا.

وسط المعمورة فی الاقلیم الثالث والرابع والخامس ، و یکمل هذا الأثر ، و یصیر بحیث یراه من الذکاء والفهم ، واستنباط الامور ، والکیس فی الصناعات ، واستخراج غوامض العلوم ، والاتساع فی المعارف . ثم یتفاوت فی هذه الرتبة ، حتی یبلغ بها إلی الواحد بعد الواحد ، فی قوة الحدس و استقامة (۶۹پ) النظر وصحة الفکر ، وجودة الحکم علی الامور الکائنة ، [۳۳۶] والاخبار بالأحوال المستقبلة ، حتی یقال : فلانٌ ألمعیّ ، [۳۳۷] و فلانٌ محدَّث و ثقة ، و هذا کأنّما ینظر إلـی الغیب من وراء ستر رقیق .

وپس ازین بیان کرد کیفیّت رسیدن انسان را به حدّ ملائك و بیان روح قدسی ، وآخر کار آدمیان ظاهر گردانید .

ماحصل سخن اینست که فلاسفهٔ اوایل در کار نفس گویند : قوّتی بود الهی ساری در کلّ موجودات ، وبه حسب استعداد هرموجودی آثار او ظاهر شود ، بل درهر حدّی آنچه ممکن باشد از آثار . ومثل زده‌اند کار نفس را با سیلان طبیعت، به کار آنکه عکس او در آب افتاده باشد ، که هرچند آب روان بود عکس یکجا مانده پیدا بود .

من بی بضاعت را طاقت بیان نفس چنانکه هست نیست ، تمام سخن به کتابهای دانایان بزرگ اندر است ، چون ابونصر فارابی ، وابوالفرج قمی ، [۳۳۸] وابوالبرکات بغدادی ، و استاد ابوعلی مسکویه ، وبابا افضل الدین کاشانی ، رضوان الله علیهم . و سخن ایشان نیز مشوّش است یا مشکل که نتوان فهمید .

واما گفتار ارسطو طالیس درباب نفس : در کتاب « اثولوجیا » گفت : عقل

۳۳۶ـ م : الکلیة .

۳۳۷ـ ط و م : المفتی .

۳۳۸ـ گویا ابوالفرج علی بن حسین ابن هندوی قمی بغدادی گرگانی درگذشته ۴۲۰ درکتاب النفس (۶۲۴/۳۳ مجلس) فهرست۲ : ۴۰۰ ـ ظاهریه فلسفه ۶۵ ـ فیلمها ۱: ۵۹۹

ساکن است درعالم خود، و به هیچ وجه قبول حرکت و تغیّر نکنند که در و هیچ بالقوّه نباشد إلاّ قوّهٔ امکانی که زوال آن قوّه از و محال باشد، و عقل جویان محال نباشد. وچون هیچ قوّه در و نباشد، نجنبد، که جنبش نباشد الاّ جویان امری درجنبنده به قوّه باشد، پس او را هیچ تغیّر نباشد.

وبه جای دیگر گفت: عقل چون مشتاق شد، نفس گردید.

و از انباذ اقلیس نقل کرد که نفس خطائی کرد، واجب الوجود بروغضب کرد، اورا ازعالم خود بدین جهان انداخت. وچون ازخطاء پاك گردد، واستغفار کند، تا بر گردد به‌آن عالم خود.

و از فیثا غورس همین نقل کرد.

و از افلاطون شریف(۲۰۴) نقل کرد که نفس را خطاء نبود، بل خدا اورا به این عالم انداخت، تا این عالم را ازعقل بهره بود.

وثامسطیوس که شارح سخنان او است و اعتماد شیخ رئیس در کتاب «شفاء» بر واست گفت: نفس مجرّد است، وحادث به حدوث بدن.

واسکندر که دیگری ازشارحان است گفت؛ حادث است ومادّی، وچون به حدّ عقلی رسد مجرّد شود.

وفارابی نیز (۷۰ر) به این میل کرد در کتاب «مبادی موجودات».

وفرفوریوس صوری نیز همین گفت.

اما ظاهر عبارات «اثولوجیا» تقدم وجود نفس است بر بدن، وسخنان او نیز درین کتاب مختلف است.

قال ارسطو طالیس: [۳۳۹] «فنقول: إنّ، کلّ جوهر عقلی فقط ذو حیوة عقلیّة لایقبل شیئاً من الآثار، فذلك الجوهر ساکن فی العالم العقلی، ثابت فیه، ولایسلك إلی موضع آخر، لانّه لامکان له یتحرّك إلیه غیر مکانه، وینساق إلی مکان

۳۳۹– ص ۱۸ چاپ بدوی (میمر ۱).

آخر عن مكانه. و كلّ جوهر عقلی له شوق ما. فذلك الجوهر مبدأ الجوهر الذى [هو] عقل فقط، لاشوق له. وإذااستفاد العقل شوقاً ما، سلك بذلك الشوق إلى مسلك ما، ولايبقى فى موضعه ألاوّل».

وپس ازين گفت به چند كلمه: و «العقل إذا قبل الشوق سفلاتصوّرت منه. فالنفس إذا انّما هو عقل تصوّر بصورة الشوق.

پس ازين گفت: [۳۴۰] «وأما ابناذ قليس فقال: إنّ الأنفس إنّما كانت فى المكان العالى الشريف. فلمّا أخطأت هى، سقطت إلى هذا العالم. إنّما صارهوأيضاً إلى هذا العالم فراراً من سخط الله تعالى.

اواز افلاطون نقل كرد كه گفت: [۳۴۱] «إنّ علل هبوط النفس إلى هذا العالم شيئين: وذلك أنّ منها يهبط بخطيئته وإنّما يهبط إلى هذا العالم، ومنها ما هبطت لعلّة اخرى. غير أنّه اقتصر قوله بأنّ ذمّ هبوط النفس وسناها فى هذه الأجسام. وإنّما ذكرهذا فى كتابه الذى يدعى «طيماوس». ثم ذكر أفلاطن الالهى هذا العالم ومدحه، فقال: «إنّه جوهر شريف سعيد، وإنّ النفس إنّما صارت فى هذا العالم من فعل البارى الخيّر. فانّ البارى لمّا خلق هذا العالم، أرسل إليه النفس، وصيّرها، ليكون العالم حيّاً ذاعقل».

اينست اختلاف عبارات اوايل در كار نفس.

«مدرك كليات و جزئيات نفس است»

وامّاادراك نفس موافق آنچه اسكندرافريدوسى، واستاد ابوعلى مسكويه [۳۴۲] گفته، ودانای (۲۰۵) بزرگ، بابا افضل الدين كاشی [گفته‌است] چنان است كه نفس‌چون حاكم‌است ميان كليّات و جزئيّات، پس مدرك كليّات و جزئيّات نفس است، كه هر حاكم ميان دو چيز البته آن دو چيز را تصوّر كند. و اين (۷۰پ)

۳۴۰- ص ۱۳ چاپ بدوى (سيمر ۱). ۳۴۱- همان ميمر ص ۲۴.

۳۴۲ - فوز اصغر فصل ۳ مسالهٔ ۲ ص ۳۲.

صور همه نتواند که در آید در ذات نفس. چه جزئیات را البته مقداری و وضعی باشد، و هر چه او را مقداری و وضعی باشد محلّ مقداری خواهد. و نفس را مقدار نباشد، پس محلّ امور مقداری نتواند بود. پس گفتند: نفس را جهت اتّصال باشد باطبع، و جهت اتصال با عقل. چون خواهد که ادراك کند کلیّات را؛ به ذات خود، یعنی مرتبهٔ وجود خود بر گردد، و آن صورت کلّی در ذات خود بیابد. چه پیش این دانانان عاقل و معقول یکی باشد. و چون خواهد که ادراك محسوس کند؛ از ذات‌خود فرود آید، و آن محسوس ادراك کند، یعنی نفس چنین حقیقتی باشد که با(۳۴۳) محسوس وبا(۳۴۴) معقول تواندبود، و در وقت ادراك محسوس محسوس باشد، و در وقت ادراك معقول عقل باشد.

و این سخن در نهایت غموض است.

و بابا افضل گفت در کتابی، پس از آنکه گفت: (۳۴۵): «هیچ حس از خود آگاه نیست، و از مدرك دیگری، که به حس نتوان شنید، و به گوش نتوان دید، و ایضاً چشم را نتوان دید، و گوش را (۳۴۶) نتواند شنید»، گفت: «و دانای عقلی خود را داند، از آنکه (۳۴۷) به دانایی دانایی و مایهٔ دانایی را توان داشت، که میان دانایی و دانا مباینت نیست. و نیز دانایی حوّاس را هم به‌دانایی توان دانست، از آنکه این (۳۴۸) دانشها و دانستها جزوی‌اند، و دانایی به ذات کلّی، و کلّی بهمهٔ جزویها فرا رسد، و هیچ جزئی کلّی را فرا نگیرد، و احاطهٔ دانا به دانستها احاطهٔ ذاتی است، از آنکه دانستها در داننده بود،

---

۳۴۳ و ۳۴۴ ـ م: نا.

۳۴۵ ـ عرض نامه در چهارم عرض چهارم ص ۲۳۲.

۳۴۶ ـ ط «را» ندارد.

۳۴۷ ـ م: زانکه.

۳۴۸ ـ م «این» ندارد.

و ذات داننده و دانایی مباینت ندارند با هم » . انتهی کلامه .

مراد از کلّی وجود مجرّد است ، و از جزئی وجود مادی ، که به اعتقاد او وجودات مجرّده صاحب وحدت جمعی‌اند ، که مادیّات چون اظلال‌اند مجرّدرا، چنانکه پیش ازین این سخن گفته شد .

و اما ابوعلی مسکویه گفت به کتاب فوز اصغر (۳۴۹) :

فنقول : إنّ النفس الناطقة یدرك الاُمور المعقولة بغیر النحو الذی یدرك الامور المحسوسة . و ذلك أنّها إذا طالبت الامور المعقولة ، انبسطت و رجعت إلی ذاتها ، کأنّما تطلب شیئاً هو عنده . وإذا طلب الامور المحسوسة؛ خرجت عن ذاتها کأنّهاتطلب شیئاً خارجاً عنها، فتحتاج إلی آلة یتوسّل (۷۱ر) بها » .

مبنای این سخن بر آنست که ایشان آخر درجهٔ طبع‌را متصل دانند به اول درجهٔ نفس ، و نفس را به رویی با طبع دانند ، و به رویی (۲۰۶) با عقل که او را این حالت باشد که در حدّ محسوس محسوس باشد ، و در حد معقول معقول .

و شیخ رئیس را عبارتی است نزدیك به این مطلب اتّحاد عاقل و معقول در الهیات « شفاء » یکی در فصل نسبت معقولات که گفت ۳۵۰ :

«إنّ إدراك المعقول للمعقول أقوی من إدراك الحس للمحسوس، فانّه أعنی العقل یعقل ویدرك الأمر الباقی الکلّی، و یتّحدبه ، و یصیر هو هو علی وجهٍما ویدرکه بکنهه » .

ودیگر درفصل معاد پس از آنکه گفت ملاقات جسمانی به‌سطوح است، گفت.

« یکون حال ما وضعه بملاقاة السطوح بالقیاس إلی ما هو سار فی جوهرة قابلة حتی یکون کأنّه هو بلا انفصال . إذالعقل و العاقل و المعقول شیء واحد او قریب من الواحد » . انتهی کلامه .

---

۳۴۹ ـ فصل ۳ مسألة ۲ ص ۳۵ .

۳۵۰ ـ مقالة ۸ فصل ۷ ص ۳۶۹ .

امّا إدراك نفس و ارتقاء او از محسوسات، چنان است که نفس اوّلاً ادراك کند محسوس را، و پس از آن وعائی بود از معقولات، و [351] درین مرتبه عقل هیولانی بود. پس ادراك مبادی معقولات کند، چون «الکلّ أعظم من الجزء، و الواحد نصف الاثنين، و الوجود و العدم لا يجتمعان ولا يرتفعان» و درین مرتبه عقل بالملكة باشد. و چون نظریات را بدانند، چنانکه هر گاه خواهد احضار کند آن مطالب را، بی کسب جدید، عقل بالفعل باشد. و چون مشاهده نظریات کند به تفصیل، عقل مستفاد باشد.

این همه بر اسلوب متأخّران است، ولیکن در کلام قدماء عقل بالفعل آخر مراتب باشد، و همین مرتبه را عقل فعّال گویند. و بعضی نام عقل مستفاد نبرند. واگر گویند، گویند: آن مرتبه‌ای باشد که متاخران آنرا عقل بالفعل گویند. و متصوّفه سه مرتبهٔ دیگر بر مراتب افزایند، و علم‌اليقين و عين‌اليقين و حق‌اليقين گویند. امّا این همه را فلاسفه عقل بالفعل وعقل فعّال گویند. اگر کسی خواهد آن سخنان متصوفه را، به کتابهای ایشان رجوع باید کرد.

اسکندر افریدوسی مراتب عقل را سه قرارداد، چنانکه گفت [352]:

«العقل (۷۱پ) عند ارسطوطاليس على ثلثة أضرب أوّلها العقل الهيولانى. و قولى: «هيولانى» اعنى به عقلاً موضوعاً ممكناً أن يصير كاملاً مثل الهيولى. قولى: هيولانى اعنى به [353] شيئاً ما موضوعاً ممكناً أن يصير شيئاً مشاراً إليه، لوجود صورة ما فيه. ولكن إذا كان وجود الهيولى إنّما هو أنّه ممكن أن يصير كلاً فى نفسه، فهو من جهة ماهو كذلك، فهو هيولانى. فانّ العقل أيضاً الذى لم يعقل بعد، إلاّ أنّه يمكن أن يعقل، فهو هيولى. و قوة النفس التى هى هكذا،

۳۵۱ – م «و» ندارد.

۳۵۲ – آغاز مقالة فى العقل على راى ارسطوطاليس ص ۳۱ چاپ بدوی.

۳۵۳ – در هامش ط آمده: ظاهر آنکه کلامی اسقاط شد.

هی عقل هیولانی و نفس. و هو واحد من الموجودات بالفعل، إلاّ أنّه یمکن فیه أن یکون فیه کلا، بأن یصیر متصور الأشیاء الموجودة. ولا لمدرك الکل أن یکون بالفعل لطبیعته التی یخصّه واحداً من المدرکات،(۲۰۷) لأنّه لوکان کذلك، لکان إدراکه الأشیاء التی من خارج، یعوقه صورته التی یخصّه عن تصور تلك».

مطلب ازین سخن آنست که نفس وقتی که خالی است از جمیع صور، چنانکه عاقل بالفعل نیست معقول بالفعل نیز نیست، که اگراورا صورت معقول بالفعل بودی، جمیع صور معقوله را تعقل نتوانستی کرد. چنانکه بصیر البته باید که از الوان خالی بود، تا[۳۵۴] جمیع الوان ادراك کند. و ذوق از جمیع طعوم خالی باشد، تا جمیع طعوم ادراك کند. پس باید که نفس در مرتبهٔ هیولانیه في ذاته خالی بود از صورت معقول، بل او را صورت معقول نباشد تا هر معقولی را تواند ادراك کرد. که اگراورا صورت معقول بودی، آن صورت معقول ادراك بعضی معقولات[می بود].

و گفت: این عقل هیولانی درهمهٔ آدمیان باشد، وپس از آن گفت: و للعقل ضرب آخر وهو الذي قدصا ویعقل وله ملکة، وقادر أن یأخذ صورة المعقولات بقوّته فی نفسه. وقیاسه قیاس الذین فیهم ملکة الصناعات، القادرین بأنفسهم علی أن یعملوا أعمالها. فانّ الأوّل ماکان شبیهاً بهئولاً، بل بالذین فیهم قوّة یقبلون بالصناعة، حتی یصیر هو و هذا العقل الهیولانی، و من بعد أن صارت له ملکة، واستعداد ان یعقل وأن یعقل، فأنّما یکون قد استکلموا فی الذین صار وایعقلون لهذا.

و پس گفت: و العقل الثالث و هو غیر الاثنین الموصوفین و هو العقل الفعّال[۳۵۵].

واین سخن را تا به آخر در بحث (۷۲ر) علم نقل کردیم.

و معلوم است که این قسمت نه قسمت مشهور است میان متاخّران، ولا

---

۳۵۴ – م: و با.

۳۵۵– ص ۳۳ چاپ بدوی.

مشاحةّ فی الاصطلاح . واین مرتبهٔ است که شیخ معلمّ [۳۵۶] بآن اشاره کرد که: «ثم تدهش» ومرتبهٔ خوشی است که گفت «کنت فی طیب» . و گمان فلاسفهٔ اوایل اینست که تا کسی به مرتبهٔ سیم ازعقل نرسد از ، زوال ایمن نباشد . چنانکه از کتاب «مبادی موجودات» فارابی پیش ازین نقل کرده شد .

وایضاًدرتعلیقات گوید [۳۵۷] که : رأی‌القدماء أنّه‌یتولّدمن [۳۵۸] هذه الأنفس الانسانیـّة ومن [۳۵۹] العقل الفعـّالة نفوس تکون تلك الباقیة والنفس الانسانیةفانیة. مراد به‌نفوس انسانی آنست‌که‌انسان‌به آن انسان باشد . واین درحدّ عقل هیولانی بود که عقل بالفعل از کمالات ثانیهٔ انسان است ، و انسان به عقل هیولانی انسان بالفعل است . وچون به‌حدّ عقل فعال بالفعل رسد، چنانکه هیچ رابطه باقی نماند به‌عالم اجسام ، لیکن کم درایام حیات توان رسید باین مرتبه ، و گمان ایشان بل نهایت کمال یافته ، استعداد تام است از برای اتصال تام باعقل فعال ، که موجب بقای ابدی است ، ولذت (۲۰۸) دایم . لهذا گفت : میان نفوس انسانی وعقول‌فعاله نفوسی پدیدآیند که باقی بمانند .

اینست آنچه اوایل درکار نفس گفته‌اند ، و باقی گفتار در نفس بیاوریم پس ازین هرجا که [۳۶۰] مناسب بود . ونعود إلی الکتاب :

۳۵۷- ص۲ چاپ ۱۳۴۵ دکن. ۳۵۸- م : معلوم .

۳۵۹- م و ط : بین .

۳۶۰- م « اوایل ... هرجاکه» ندارد .

[۱۵]

< نفوذ به احدیت ، دهشت ابدی ، قلم ، لوح و خلق >

قال المعلم : «انفذ إلی الاحدیّة تدهش إلی الابدیّة . وإذا سئلت عنها فهی قریبة . أظلّت الأحدیّة ، فکان قلماً . و أظلّت الکلیة ، فکان لوحاً ، جری القلم علی اللوح بالخلق » .

چون معلّم گفت هر گاه چراگاه ذهن تو آن جناب باشد ، وچشیدن تو از آن فرات درخوشی خواهی بود ، و پس از خوشی دردهشت وبیخودی . کیفیت دهشت را ایماء کرد که «انفذ [الی] الاحدیّة» ، یعنی درابه یك تایی . وآن چنان باشد که نفس چون درمرتبهٔ هیولانیه بود ، و مدرك بالفعل نباشد ، بل او را قوهٔ ادراك صورمعقولات باشد ، و ادراك صور معقولات چنین کند که کثرت مدرکات حواس به قوت عقلی یکی کند ، که هرصورتی که در عقل باشد ، نظر به نفس مفهوم او کرده ، اباء از کثرت نداشته باشد . پس هرچه (۷۲پ) عقل اورا ادراك کند به این طریق که به عقل درآید ، یکی باشد ، وهیچ جزئی به عقل درنیاید. پس کار نفس این باشد که جزئیات متکثره را به صنف یکی کند ، پس به نوع ، پس به جنس ، پس به جنس اجناس . پس یمکن همه را ملاحظه کند درممکن ، غیر مستقل بیند در وجود ، بل محتاج محض بیند ، و وجود و شیئیّت ممکن را از واجب بیند . و نفس تصور کند و واجب الوجود را قاهر و محیط برهر شیء بیند[۳۶۱] . چنانکه «نظام الدین نیشابوری» درتفسیر آیهٔ کریمهٔ «واذا سألك عبادی عنّی ، فانّی قریب» گوید : « لاذرّة من ذرّات العالم إلاّ ونورُ الأنوار قاهرٌ علیها ، محیط بها ، أقرب من رجودها إلیها ، لابمعنی العلم فقط ، ولا بمعنی الصنع والایجاد فقط ، بل بضرب آخر لایکشف عنه المقال غیر الحال ، مع أنّ التصریح

۳۶۱- م «و نفس ... بیند» ندارد .

بذلك يوجب شناعة الجهال .

پس به گمان ایشان ممکن‌را اعتبار نبینند،[۳۶۲] وفنای مطلق[دانند]وموجود بالحقیقة واجب الوجود را ، و[۳۶۳] تا کثرت مطلقا از پیش برخواسته نشود ، و وحدت صرف هویدا نشود ، که کثرت حجاب بود وحدت را . وچون حجاب نباشد وحدت عیان شود . به این معنی اشاره کرد معلم که : «انفذ الی الاحدیة» ، پس گفت : «تدهش إلی الابدیّة» ابدیّت صفت دهشت مقدر است ، یعنی : «تدهش الی الدهشة الأبدیّة» ، واین اشاره به نکته ایست که «دهشت» دراوایل چون استقرار ندارد در نفس ، چون برق گاهی ظاهر شود ، وپنهان گردد . واین ازآن نشود که قوّت به[۳۶۴] نفس هنوز چندان نیست ، که اوهام وخیالات وحواس اورا به‌آسانی نتوانند[۳۶۵] که ازآن مقام فرو کشیدن ، بل‌چون به ذات خود بر گردد ، چنانکه ارسطوطالیس گفت ، اوهام وخیالات اورا جذب کنند به عالم کثرت . واین بود که گفت : «تدهش» .

وخلاصی ازین اوهام وخیالات دو گونه (۲۰۹) تواند بود : یکی به معونت نفس ناطقه که‌عقل باشد ، وقوهٔ ملکی واستیلای او برقوای دیگر . و این نشود الا به یقین اولا ، وملاحظهٔ ذات احدیت بعدازآن ، وفکر وذکر تام وتأمّل در صنایع وبدایع ازروی بصیرت . ولیکن اصل ومایهٔ این یقین باشد .

واین یقین ثابت بود ،وقبول شدّت وضعف‌نکند ، از آن روی که یقین است، ولیکن ملاحظهٔ آن (۷۳ر) امر یقین شاید بود که گاه ملحوظ نباشد ملاحظهٔ تام ، که شواغل وموانع آن ملاحظه یقین را بجای خود بگذارد .

ومراد به‌زیادتی‌یقین رفع‌آن موانع باشد.وآنچه واقع است در ادعیهٔ‌مأثوره

۳۶۲ـ م : نیفتد .

۳۶۳ـ م : او .

۳۶۴ـ م «به» ندارد .

۳۶۵ ـ م : نتواند .

از زیادتی یقین اینست به همه.

حال این دهشت چنین باشد، تاآنگاه که ثابت شود در جان راه او، و ثبات هنوز نباشد. بلکه خود بخود گاهی پدیدآید، چون شعله و گاهی فرونشیند تابه حدّی رسه که حیرت ثابت گردد، وملکه شود، ومدام به سیر عالم ملکوت باشد، وهرگاه خواهد، متوجّه این‌عالم شود.

واین طریق ازفکر دانش است.

وبرخی دیگر را طریق نه ایبست، بل ایشان ضعیف گردانیدن [۳۶۶] اوهام وخیالات را به ریاضات وصیام. وچون این اوهام وخیالات کم شود، قوّت نفس و عالم خود پدیدآید، وانس به‌آن عالم بهم رسد، وهمان مقامات پدید آیـد کـه شمرده شد.

و برخی دیگر هر دو بجای آورند، هم در فکر و تامل در علوم و حقیقت اشیاء جدّ وجهد بکار دارند، و هم متوجّه ریاحات ومجاهدات کردند، و ترك و تجرید، واین کس زودتر به این معنی رسد «وللناس فیما یعشقون مذاهب».

طریق سیم و این کار حکماء الهیّین که از دنیا و نعیم‌آن به خرقه و لقمه اقتصار کرده بودند. تمام این طریق تحصیل ایـن مقام در کتابهای حکمت عملی است، که صفات رذیله را چون‌رفع کنند وصفات فضیله را چون کسب کنند.

افلاطن الهی گفت معرفت وشناخت خدا جبلّی نفس است، و به سبب اوهام وخیالات پنهان‌شده است. چون موانع رفع شود، به ظهورآید. پس آنچه واجب است ریاضت ومجاهده است. و گفت: ازینست که صاحبان ناموس الهی بـه عمل بیشتر فرموده‌اند.

مجملاً معلم که [۳۶۷] «تدهش» گفت، اشاره به این است کـه حیرت هنوز

۳۶۶ـ م: گردانیدند.

۳۶۷ـ م: که معلم.

استقرار نداشته باشد، ودهشت ابدی پس از استقرار تام باشد. واین مقام فنای صرف باشد، وبقای مطلق، که او را زوال نباشد، که نفس ناطقه پیش فلاسفه زوال را نشاید. چه نشاید که لاحق شود امری را مگر که اورا قوّهٔ قبول آن باشد. وآن قوّه به‌امری قایم نباشد (۷۴پ) از آن روي که بالفعل موجود است. پس به‌امری دیگر قایم بود. ونشاید که به امری مباین الذات قایم بود، که استعداد قیاسی‌امری به مباین‌آن امر قایم نتواند بود (۲۱۰). پس آن محلّ استعداد زوال یا حالّ خواهد بود در آن امر، یا محلّ آن امر خواهد بود. نشاید که حالّ باشد در آن امر، که حالّ هرگز بافناء محل جمع نشود، و هرچیز که حامل استعداد فناء امری شود با[366] زوال او جمع باشد که مدام قابل یا مقبول جمع باشد و هرگز[367] حالّ بازوال محلّ جمع نباشد. پس نباید که محل باشد.[368]

ونفس را محل نتواند که عاقل است، و هرعاقل را گفتیم مجرد است، پس مدام باقی باشد. پس نفس را زوال نباشد ابدا. وچون ادراك معقولات را نفس به ذات کند نه به مشارکت آلات؛ ازفناء آلات به او هیچ نقصان نرسد، وبماند مدام باقی، وملاحظهٔ ذات خود کند، و ملاحظهٔ عقول[369] فعّاله، وهمه[370] درخود مشاهده کند فی نفسه، بی آنکه ازصورتی عقلی انتقال کند به صورتی عقلی‌دیگر ویا فکری درو باشد، بل ثابت بود دردهر ابداً. چه انتقال درعالم حرکت باشد، وقوّه درعالم فعلیّت وشهودفکر وانتقال نباشد، که افق دهر است.

وازینست که فلاسفه گفته‌اند: چون نفس از کمالات خود فارغ شود، از

۳۶۶- م: تا.

۳۶۷- م: باشد جمع او هرگز،

۳۶۸- م: باشد نفس.

۳۶۹- م «عقول» ندارد.

۳۷۰ - م «همه» ندارد.

افق زمان به افق دهر انتقال کند. یعنی ازعالم متغیرات وفکر و رویّه، وانتقال از معقولی به معقولی، و از حالی به حالی بیرون رود، و ثابت و باقی ومتلذّ به لذّت حقیقی که دافع الم نباشد بماند ابدالآ بدین.

قال المعلّم الأوّل ارسطوطالیس فی «اثولوجیا» فی المیمر الثّانی [۳۷۱]: «فنقول إنّ کلّ علم کائن فی العالم الأعلی الواقع تحت الدهر لایکون بزمان، لأنّ الأشیاء التی فی ذلك العالم کوّنت بغیر زمان. فلذلك صارت النفس لاتکون بزمان. و کذلك صارت النفس تعلم الأشیاء التی کانت تتفکر فیها ههنا أیضاً بغیر زمان. ولاتحتاج أن تذکرها، لأنّها کالشیء الحاضر عنده. فالأشیاء العلویّة و السفلیّة حاضرة عند النفس فی العالم الأعلی العقلیّ. والحجّة فی ذلك الأشیاء المعلومة، فانّها من شیء إلی شیء، هناك، ولاتنقلب [۳۷۲] من حال إلی حال، ولا تقبل القسمة من الأجناس إلی الصور، ای من الأنواع إلی الأشخاص، ولامن الصور إلی الأجناس و الکلیات صاعداً. فاذا لم یکن الأشیاء المعلومة في العالم الأعلی علی هذه الصفة، کانت کلّها حاضرة. ولاحاجة للنفس إلی ذکرها، لأنّها تراها عیاناً کیف لایخرج من شیء.

یعنی ازمحسوسات بالفعل «إلی شیء» یعنی به سوی عقل که کار نفس درین عالم زمانی چنین باشد که بیرون از و کلیات و حقایق ازچیزی که اشخاص اند، و برساند به چیزی که عقل بالملکة است. به خلاف عالم عقل (۲۱۱) بالفعل که هیچ از محسوس برنیاورد، و از حالی به حالی نگردد که عقل بالفعل [۳۷۳] است، و حرکت نکنند از قوّه به فعل.

و گفت: «لایقبل القسمة» یعنی تجزیه قبول نکند. وتجزیه عبارت است

۳۷۱ - ص ۳۰ چاپ بدوی.

۳۷۲ - م وط: یلتفت.

۳۷۳ - م «بالفعل که هیچ .... بالفعل» ندارد.

از معانی متکثّره به این طریق که از انواع به اجناس آید، چنانکه درین عالم. و حدّ عقل جزئی که مدام اعم اعرف عند العقل بود و پس از آن، و کذلك از جزئی به‌کلی صعود نکند، چنانکه حال عقل هیولانی است. بل کل موجودات‌را به یك نظر ملاحظه کند، وعقل باشد. وعقل کل بالفعل(۳۷۴) است، چنانکه مکرر از کتابهای فلاسفه نقل کرده شد.

پس گفت: «و إذا سألت منها، فهی قریبة». چون فرموده به ملاحظهٔ ذات احدیت وعالم عقلانی ومجردات و ثابتات، خواست که بیان کند که این‌امر ممتنع نیست و متعذر نه، بل‌بعد ذات‌احدیّت از مخلوقات به‌سبب نقصان مخلوقات است. و اگر نه، واجب‌الوجود قریب‌است از جهت احاطهٔ به کل، و قریب‌است از جهت عالمیّت، و قریب است از جهت ربوبیّت که «أنا اقرب الیکم من حبل الورید». و گفت: «و نحن أقرب إلیه منکم ولکن لا تبصرون». و این قرب هر گز زایل نگردد، و بطلان نپذیرد. و هر گاه قریب باشد، تامّل در صنایع و بدایع از روی فکرت و رویّه ممکن باشد. و چون این ممکن بود، مقام فناء نیز ممکن بود، که همین‌بقاء ثابت‌است که هر گز از کمال چیزی نقصان و زوال پدید نیاید. پس رسیدن به حدّ عقلی نفس را باطل نکند، هر چند نام نفس ازو زایل گردد، بل نفس تمام شود.

به این سخن اشاره کرد حکیم بزرگ حکیم سنائی که گفت:

از رفتن خود ای جان میندیش که در قوت
درّاج عقابی شد چون شد به عقاب اندر

ما حصل گفت از اینکه حکماء گویند: (۷۵ پ) نهایت کمال انسانی این باشد که استعداد تامّ پدید آید او را از برای اتصال عقلی به عقل کل، هر چند درین نشأه اتصال تامّ نتواند بود.

---

۳۷۴ - م «بالفعل ... بالفعل» ندارد.

پس اشاره کرد به معنی ابداع به‌این طریق که « اظلت الاحدیة ، فکان ظلّها قلماً» ، چون ابداع وحقیقت آن در نهایت غموض است ، که امری پدید آید وهیچ نباشد از علل اربعه ، سوای ذات فاعل ، که فاعل موجود باشد ، و ماده و صورت و غایة سوای ذات فاعل نباشد ، پس امری پدید آید « لا عن شیء » .

اینست که به مثل اداء کرد و گفت : سایه انداخت ذات احدیّت. واین‌معنی وجه گفت که ذات واجب الوجود را نور گفته‌اند ، که عدم‌را مثل زده‌اند به‌ظلمت، و وجود را به نور .

وچون‌حقیقت‌وجود مطلق‌عین‌ذات‌احدیت‌است ، هرچه غیرواجب‌الوجوداست معدوم است و ناچیز . ولیکن معدوم مطلق نیست ، بل او را نصیبی از وجودهست، چنانکه ظلّ موجود نیست ، و عدم مطلق هم نیست ، بل عدم عمّا من شانه الوجود است . لهذا معلم گفت: سایه انداخت . یعنی آنچه نورمطلق‌است ذات‌واجب‌الوجود است ، و ممکن سایه (۲۱۲) و این ظلّ قلم است ، یعنی عقل کل . چه فعلیت درو ظاهرتراست که فیض باونسبت دهند . پس گفت : «سایه انداخت کلیّه» ، یعنی ذات واجب بار دیگر سایه انداخت به شراطت[۳۷۵] سایهٔ اول .

و ذات کلیه گفت ، چه پیش بیان کرد که کل است در یکتایی . و این سایهٔ دویم لوح است ، که عبارت است از نفس کلیه ، که چون لوح قبول کند صور را از عقل کلی .

و تواند بود که کلیّه عبارت از مجموع ذات احدیّت و عقل کل باشد .

و مراد به جریان قلم فیضان صور موجودات است بر نفس کلی تا به نفوس منطبعهٔ افلاك رسد و درین عالم ظاهر شود به تفصیل الی غیر النهایة . پس ازین بیاوریم این سخن را .

و چون صور عدد غیر متناهی جایز نباشد در عالم شهادت مطلقه به اعتقاد فلاسفه و این قلم موجود ، رفع استبعاد را گفت :

۳۷۵ ـ م : شرطت .

[۱۶]

‹نامتناهی در عالم خلق ممتنع است و در عالم امر واجب›

فصّ. امتنع مالا يتناهى، لا في كلّ شيء، بل في الخلق و ماله مكان؛ ‹ ووجب › في الأمر، فهناك الغير المتناهى كم شئت.

در آنچه در مکان بود غیرمتناهی‌محال است به‌برهان (۷۶ر) سُلّم و تطبیق و مسامته که به تفصیل آن براهین در کتب قوم مذکور است، و انظار و اجوبه. وآنچه درترتب بود نیزغیرمتناهی‌محال‌است چنانکه به‌آن‌اشاره‌کردیم پیش‌ازین.

ولیکن در عالم امریعنی مجرّدات واجب است، که ایشان محیط‌اند به کلّ اجزاء زمان و حوادث غیر متناهی دفعةً، و کل بالفعل‌اند، و پس در آن عالم غیر متناهی باشد چندانکه خواهی، همه با هم جمع، که موجودات آن عالم بالفعل‌اند، و بری از قوّه سوای قوّهٔ امکانی. و هرچند ازیشان به این عالم رسد، نقصان نپذیرد، و کم نشود، و به همه رسد.

چون طبیعت که اگر همهٔ افراد مرکبات باطل شوند، و یکی بماند طبع همان در کار باشد. و چون صدهزار ازین که هستند فزون‌آیند، طبیعت بهم رسد، و مانده نگردد. و حقیقت مرکبات حقیقت جمعی باشد، چنانکه مکرر گفته‌شد. و تعاقب و تدریج به سبب نقصان هیولی درین عالم پدید آید، که چیزی نویسند که همهٔ مطالب پیش او جمع باشد به سبب نقصان نقوش در خارج، که البته به حرکت پدید آیند، حرفی بعد از حرفی نویسند. و این بگذشت پیش ازین به‌چندی. و تعود الی الکتاب:

[۱۷]

< عالم ربوبی، عالم امر، عالم خلق ودوران عوالم به‌مبدأ تعالی >

قال المعلم: فص . لحظت الأحديّة نفسها ، فلحظت القدرة، فلزم العلم الثانی المشتمل علی الكثرة. وهناك اُفقُ عالم الربوبيّة ، يليها عالم الأمر. يجری به القلم علی اللوح، فتكثر الوحدة حيث يغشی السّدرةَ مايغشی، ويلقی الروح والكلمة. وهناك افق عالم الأمر ، يليها العرش و الكرسی والسموات ، كلٌّ يسبح بحمده. ثمّ يدور علی المبدأ ، و هناك عالم الخلق يلتفت منه إلی عالم الأمر ، و يأتونه كلٌّ فرداً .

ارادهٔ تفصيل كرد به كيفيّت ملاحظهٔ ذات احديّت را ، و گفت: چون ملاحظه كردی بر وجه كمال، لازم آمد علم ثانی، كه عبارت‌ازعقل كل‌است(۲۱۳) كه كل ثانی گفت حكيم او را. و درين مرتبه ربوبيّت و پروردگاری ظاهر شود، چه صفت اضافی است، و [۳۷۶] نسبت به معلول برای واجب الوجود ثابت است .

وافق به‌اين‌اعتباراست كه مرتبهٔ پيش‌ازين به جز ذات بحت احديّت چيزی نيست . « يليها عالم الامر» كه عبارت است از عقول مجرّدهٔ روحانيّه. «يجری به» يعنی به عالم امر و يا به علم ثانی . و بای صله و سبب هردو احتمال دارد .

جاری شد قلم بر لوح به نگاشتن صور علميه بر نفس كليه ، و پس متكثر شد وحدت . چون اين صور از حدّ عقلی (۷۵پ) به نفس فرود آمد ، و اين حالی بود بپوشاند سدره را آنچه پوشاند . گويند مروی است كه سدره درختی است در آسمان هفتم . و تواند بود كه اينجا مراد همان نفس كليه باشد . و پوشانيدن‌او به‌صورعقليه كه نفس به‌رويی با عقل باشد و به رويی با طبع. وملاقات روح و كلمه همين باشد كه روح عبارت از عقل باشد ، وكلمه صورت عقلی كه بر لوح كه نفس است نگاشته .

---

۳۷۶ -- م « و » ندارد .

و کسب صور عقلی را میتوان بود که ملاقات گفته باشد با عقل ، که چون نفس کلی با عقل ملاقی شود صور عقلی درو ظاهر شود . و شاید که روح کلی باشد ، و کلمه نفوس کمّل انبیاء . چنانکه عیسی را کلمة الله گویند ، یعنی اینجاست که روح که عبارت است از روح قدسی که بر قلب انبیاء نازل میشود درین مرتبه باشد ، که روح نبی از حدّ نفس کلی بگذرد و ملاقات کند با روح قدسی . واین حل به آنچه خواهد در معنی نبوت مناسب تر است . و اینجا افق عالم امراست که پس ازین عالم طبیعت باشد . واینست که گفت «علیها العرش» ، یعنی آسمان نهم ، «والکرسی» که آسمان هفتم است . «وسموات سبعه» مراین عالم جسمانیات وافق طبیعت. و درین مرتبه هم ترتیب هست ، که اول در وجود نفس است ، پس طبیعت ، پس صورت ، پس هیولی . مجملی به این اشاره کردیم موافق آراء فلسفی .

پس گفت : « ثم یدور علی المبدأ » یعنی چون به عالم جسمانی رسد ، اثر فیض واجسام ابداعی پدیدآید . «یدور» یعنی «یعود» . و درین صورت « علی » بـه معنی «الی» است ، کـه حروف جاره بعضی بـه معنی بعضی می آید . پس بر گشت سلسلهٔوجودات بهسوی مبدأ که مر کبات پدیدآمد ، وقوتـهای نباتی و حیوانی و نفسانی ظاهر شد در عالم عنصر و قوهٔ نطقی ، پس قوهٔ ناطقه به فعل آمد ، و نحو عقل بالفعل رسید . واین موافق ظاهر «علی المبدأ» است . وشاید که « یدور علی المبدأ » معنیش این باشد که مبدأ «مدار علیه» این حر کات است که هرمتحرّك از قوّه به فعلحر کت ، که حر کت نباشدالاخروج ازقوّه بهفعل علی سبیل التدریج وشوق کل خیر است که متحر کات به سوی خیر حر کت کنند .

پسحر کت برمبدأاست، یعنیمدارحر کات براواست: یا به طبع چون (۲۱۴ـ ۲۷۶ر) حر کات نبات ، وحر کات طبیعی حیوان وانسان ، و یا به اراده چون حر کات ارادی حیوانات وحر کات افلاك . ولیکن هر چیزدرهرحر کتی جویای فعلیتّی بود .

پس گفت « کل یسبح بحمده » یعنی : هـریك ازین افلاك و مافیها تسبیح

خوانند. و تسبیح خوان: از آنند که هر یك دلالت دارند بر تنزیه ذات احدیّت و جدایی او از قوّت و امکان. و یا گوییم: تسبیح خوانی عبارت است از نفس اطاعت، که جمیع موجودات بالطبع مطیع اند واجب الوجود را. و بای «بحمده» احتمال سبب و صله هر دو دارد، که به سبب ثنای او تسبیح خوانند به زبان حال؛ یا تسبیح خوانی به این طریق است که ثنا گویند.

پس گفت: «وهناك عالم الخلق»، یعنی این حرکت عودی ابتداء عالم خلق است، که حوادث زمانی باشد و مسبوقات به مادّه و مدّه. و این عالم فساد است و کون، و عالم شرور است و آفات، و عالم تغیّر است و تبدّل.

واساس ثبات این عالم بر تغییر نهاده شده است، و عالم تضاداست که مدام صور هیولی یکدیگر را باطل و ناقص کنند، به همین سبب شر و فساد پدید آید. و این حرکت حیات این عالم باشد و این عالم را زنده دارد. و حرکت در افلاك نباشد الاشوقی، و این شوق به گمان ایشان شوق دائم است و زوال نپذیرد. پس حرکت را زوال نباشد، پس زمان را. و این حرکت و زمان سبب اختلاف اوضاع شود فلك را. و درین عالم نیست، چه بعضی اجسام شمالی بود، و بعضی جنوبی، و بعضی مشرقی، و بعضی مغربی، و بعضی بر نفس معدّل.

و این اختلافات سبب اختلاف تأثیرات و تدبیرات کواکب شود. و این اختلاف تدبیرات سبب اختلاف استعدادات شود. و اختلاف استعدادات سبب اختلاف صور. پس هر وضعی سبب صورتی شود عالم عنصری را، و زوال آن وضع سبب زوال آن صورت. و حوادث لایزال پدید آیند و ناچیز شوند. و هیولی مصوّر شود به صورتی دیگر به استعدادی دیگر. و عالم خلق چنین باشد، و مدام اثر فیض به این عالم رسد.

و این فیض مختلف باشد به سبب اختلاف قوابل، و انواع موجود باشند و اشخاص فاسد. و اول جنبش عناصر سوی فعلیّت حرکت ایشان باشد به سوی معدن (۷۶پ)، تا صورت معدنی به ظهور رسد، و کذلك متصل شود به انسان و

انسان به فرشته‌متصل باشد به گمان ایشان. واین مراتب به‌وجود کل متصل‌باشند، وجدایی نباشد الا در نظر حسّی. واین حرکت و زمان سبب ارتباط حوادث شود به قدماء.

وآنچه ازارسطوطالیس درین باب نقل کرده‌اند چنان است که: هر گاه‌تخلّف معلول از علّت تامه (۲۱۵) محال باشد، وچیزی را امکان ذاتی بس بود در وجود، او با علّت «مع» موجود باشد، و اثر فیض قبول کرده باشد بی استعدادی. و هر چیزی [۳۷۷] که اثر فیض قبول نکند بی استعداد البته حادث باشد، که مادّه باید که سبب حرکت مستعدّ شود، وآن امر از آن مادّه پدید آید.

پس دو قسم موجود پدید آید: یکی حوادث ذاتی، ویکی حوداث زمانی. واین دو قسم‌موجود بهم مربوط نشوند ـ به‌این معنی که یکی علّت دیگری شود ـ الا به وجود امری بینهما، که آن امر را جهت ثبات باشد، و به آن اعتبار در دهر باشد، و به اعتبار دیگر متجدد شود، وسبب حدوث زمان گردد و زمانیات. واین موجود نباشد الا حرکت.

تفصیل این سخن چنان‌است که حرکت «کون‌المتحرك بین‌المبدأ والمنتهی» است به حیثیّتی که هرچند ازحدود مسافت که فرض کرده شودمتحرك «قبل‌آنِ الوصول» درآن حد نباشد، و «بعدآنِ الوصول» نیز درآن حد نباشد.

وپیش فلاسفه این حرکت درافلاك ثابت بود، بل درعناصر، چنانکه گفته شود. و درین حدّ دهر باشد. واین کونی باشد شخصی نه نوعی، چه حرکت‌پیش ایشان امر واحد بود، وسکون درمیان حرکت فلکی درنیاید. و اگرنه، سبب انقطاع زمان شود. واین کون شخصی موجود ثابت «ابد الدهر فی ذاته» به‌حیثیّتی باشد، یعنی به حیثیّتی که هر حدّ ازحدود مسافت که فرض کرده شود متحرّك قبل‌آن الوصول‌درآن حدّ نباشد، وبعدآن الوصول نیز. وبودن متحرك میان‌مبدأ

۳۷۷- م: چیز.

ومنتهی به این حیثیّت ثابت و دهری بود . و علّتش شوق طبیعی یعنی ذاتی نفس فلکی، که‌آن شوق دایم است .

ومبدأومنتهی‌درحرکت‌افلاک‌پیش ایشان فرضی‌است . وحدود (۷۷ر)مسافت فرضی است ، که جزء لایتجزی باطل است . واین کون به‌حیثیّت خاص" را قسمت نیفتد فی ذاته ، مگر به اعتبار موافات حدود مسافت که درهر آن فرضی، متحرّك محاذی جزء فرضی ازمسافت شود . پس این حرکت ثابت دهری باشد ، وبه اعتبار حدود مسافت درحد تجدّد باشد . به این معنی که هرجزء فرضی متحرك محاذی شود حدّي فرضی را ازحدود مسافت . وازمحاذات متحرّك حدودمسافت را امری مقداری درخیال‌درآید ، ودرخیال اجزای اوجمع باشد . وهرجزء از و نیز منقسم باشد ، که خیال را طاقت تصوّر امور غیر منقسمه نباشد .

واین حرکت درخارج موجود نباشد ، چرا که متحرّك محاذی شود جزء فرضی ازمسافت را ،نه جزء بالفعل را. بل او به حیثیّتی‌باشد که محاذات باحدود فرضی ازو منتزع شود . وهرگاه محاذات بااجزای بالفعل نبود ،آنچه ازمحاذات لازم‌آید در خارج نباشد . واهمه (۲۱۶) از استیلائی که برعقل دارد پندارد که این محاذات وموازات متحرك باحدود بالفعل‌است مسافت را درخارج . واین‌محال باشد ، که حدود مسافت درخارج نیست .

چنانکه‌نقطه‌درمیان‌خط" متصل فرض کنند . وآن فرض سبب انفصال بالفعل آن خط نگردد . حرکت هم آن‌چنین‌محاذی گرداند متحرّك را باحدود مسافت. وهیچیك ازین حدود ومحاذات بالفعل نباشد ، بل گویی یك محاذات سیّال است، نه محاذیات وحدود بالفعل . بل گوییم این کون مستمر ثابت به این حیثیّت به رویی‌متجدّد است ، یعنی‌ازجهت موافات ومحاذات حدودمسافت. وبه‌این[۳۷۸] اعتبار متجدّد باشد ، که هرآنی درحدّی بود ، وآنی دیگر درحدّ دیگر، پس از آنکه

۳۷۸- م : تامل .

از آن حدّ مزایلت کرده باشد. و این آنات و حدود چنانکه گفتیم آنات و حدود اعتباری باشند. و به همین اعتبار او را مقداری باشد مستمر حالّ در مادّهٔ جسمی که معلول حرکتش باشد، وحرکت‌ازثابتات.

وچنانکه مقدار جسم متّصل باشد بی‌تجدد مقدار (۷۷پ) حرکت موجود بود باتجدّد، که حرکت به‌حیثیّتی‌متجدّد است، وازهمین‌حیثیّت مقدار خواهد، نه به آن جهت که کونی ثابت باشد، که به این اعتبار در حدّ دهر باشد.

پس چون حرکت گفتی کون شخصی راعلّت امورثابته اند، لازم بود وجود علل‌خودرا. و هرگزباطل‌نگردد. وچون کون به‌این حیثیّت است، واین حیثیّت را علّت ذات حرکت. که اگر این حیثیّت نبودی حرکت موجود نتوانستی‌بود، چون اربعه بدون زوجیّت. پس این حیثیّت لازم حرکت افتاد.

پس رسیدن به هرحدّي ازحدود مسافت متحرك را ضروري باشد«من‌حيث انه متحرّك»، ومزایلت ازآن حدّ نیزضروری‌باشد، به همان حیثیّت که حرکت را نحو وجود چنین باشد، که متحرّك را رساند به‌هرحدّی، وازآن حدّ مزایلت فرماید. پس علت تامّهٔ رسیدن به این حدّ فرضی مثلاً نباشد، الا نفس حرکت، ومزایلت ازآن حدّ سابق هرچند حدّی وحدّی نباشد، بل چنان‌است که گویی يك محاذات مستمرّ است. وهرجا ملاحظه کنی‌درهمان ملاحظه حدّی پدیدآید ومحاذاتی. بل‌علّت تامه این جزء فرضی حرکت، یعنی محاذات‌به این حدّ مسافت اصل حرکت ثابت دهری باشد، ومزایلت از جزء سابق به‌همان معني که گذشت.

واین‌جنبش بجنباند عالم عنصری را، که محیط است به عالم عنصری. ومادّهٔ عنصری قابل‌جنبش‌است ـ نه چون مادّهٔ‌فلکی است پیش فلاسفه، که چون‌صورتي قبول کند محال باشد که صورتی دیگر بروِ لاحق شود ـ بل مادّهٔ عنصری هر صورتی که قبول کند، بعدازآن وقبل‌ازآن، صورتی‌دیگرقبول کند وداشته باشد. پس به ضرورت مادّهٔ عنصری بجنبد. یعنی جسم مطلق؛نه هیولی که بالقوة محض

است . وهمین‌جسم مطلق را ارسطوطالیس به کتاب (۲۱۷) «سمع کیان» هیولی کل گوید .

واین مادّهٔ عنصری به سبب این حرکت گاهی استعدادگرمی دارد ، وگاهی سردی ، وگاهی ترشی ، و گاهی شیرینی ، و گاهی نرمی ، و گاهی درشتی . (۷۸ر) وقبول‌صورت‌آبی کند، وگاهی‌آتشی. وگاهی قبول صورت خاکی کند ، و گاهی‌آبی . و به این جنبش صور لاحق او شوند و جدا شوند ، و آثار قوتهای ساریه ازمبادی عالیه وافلاك درو ظاهر شود و ناپدید گردد . و این حرکت نیز متصل باشد اتصال عقلی . وجمیع مراتب بهم اتصال عقلی داشته باشد ، و در نظر حس اثنینیّت وجدایی نماید ، و درنظر عقل نباشد الاّ کمال وجود .

مولانای رومی این معنی را به شعر گفته :

عالم چون‌آب جوست بسته‌نمایدولیك میرود ومیرسد نو نو این از کجاست ؟

این بنابراین گفته که به حسب حسّ نیز یك اتصال باشدکاذب ، که حسّ توهّم کند ، که هر فرد چون پدید آید مدتی باقی باشد بی تغییر . و نه‌چنین است .

و چون حکیم اشاره کرد که درآن عالم غیر متناهی در غیرمتناهی است ، این فیض هرگز منتهی نشود. وناقص‌نگردد ، مگر ، به نقصان مادّه وعدم قبول و بهم رسد . و ازینست که بعضی گمان برده‌اند که حرکت در جوهر معقول است ، چه صور عناصر را به هم متّصل گمان برده‌اند ، در میان ، عدمی قایل نشده‌اند . مثالش : نطفه در رحم ، چون صورت منَوی گذارد ونباتی‌بردارد، گویند: صورت نباتی را اتصال باشد به صورت منوی یا نباشد ؟ اگراتصال نباشدآن بطلان صورت منوی بعینه‌آن‌حدوث صورت نباتی نتواند بود ، که اجتماع صور لازم آید . وغیر نیز نتواند بود که مادّهٔ منی در زمانی بی‌هیچ صورتی بماند . و دیگر ایشان گمان دارند که این آنات به حسب واقع نیست ، بل استعدادی بود متّصل و

شخصی ، وصورتی متصل و شخصی ، و در حدی نامی برو افتد .

تفصیل این سخن چنان‌است که حرکت‌درمقوله عبارت است ازین که افراد آن مقوله برمادّهٔ متحرّك طاری شوند و زایل گردند ، واینست که حرکت را بعضی ازمقولهٔ انفعال گمان برده‌اند ، چنانکه از بعضی ظواهر کلمات شیخ رئیس مستفاده میشود .

به همه‌حال درحرکت چند چیز باید: مبدأ ومنتهی ومتحرك وغایت ومسافت و متحرّك . و (۷۸ پ) حرکت در هر امری به این معنی باشد که آن امر مسافت باشد . چون حرکت در أین ، که متحرك را هر آن فرضی اینی بود به فرض جدا از ایون سابق ، به این معنی که این ایون متّصل مستمرند ، و از هم جدا نتوانند بود ، که تتالی آنات محال است .

وحرکت در کیف عبارت است از کیفیّاتی که لاحق متحرّك شوند . واین گفتن کیفیّات نه چنین تواند بود ، که درهرآنی کیفیّتی باشد به همان سخن. بل کیفی بود سیّال ، که هرگاه ملاحظه کنند به توهم کیفیّتی معین داشته باشد . و این از آن باشد که توهّم چیزی را که ملاحظه (۲۱۸) کند ثابت ملاحظه کند نه سیّال ، و منقسم ملاحظه کند نه غیر منقسم . پس در حقیقت درآن وقت متحرك را ساکن خیال کند ، و شاعر به آن نباشد . پس حرکت در کیف مثلا چنین نباشد که هرآنی کیفیّتی ویا دوآن [۳۷۹] یك کیف باشد ، که نه جزء لایتجزی موجوداست ، و نه متحرّك که ساکن است . پس کیفی بود سیّال .

و در این‌صورت دو احتمال باشد : یا حرکت آن کیفیّت سیال است، و یا قبول کردن متحرّك آن کیف را حرکت است .

آنکه گفت : آن کیف سیّال حرکت است [۳۸۰] ، گفت : حرکت در هر

۳۷۹ ـ م : دون

۳۸۰ ـ م « آنکه گفت . . . است » ندارد .

مقوله از آن مقوله است ؛ و آنکه گفت: قبول کردن متحرك آن کیف را حرکت است ، گفت حرکت از مقولهٔ انفعال است . وچون حد حرکت شامل است جمیع انحاء حرکات را ، و به گمان ایشان مقوله جنس عالی است، حرکت در هر مقوله از آن مقوله نتواند بود ، که میان دو مقوله جنسی مشترك نباشد . و ازینست که شیخ در جایی از « شفاء » گفت : « إنّا لا نتشدّد في عشريّة المقولة » ، و تجویز کرده که حرکت مقولهٔ علیحده باشد .

به همه حال این حالات متحرّك را هست کیف سیال مثلاً ، و قبول متحرّك آن کیف سیال‌را. وحرکت ، چنانکه‌از ارسطوطالیس‌نقل کرده شد، بودن متحرك است میان مبدأ و منتهی ، خواه أین باشد ، و خواه کیف ، و خواه وضع ، که آن حالت متحرك حرکت است، و ایون و کیفیّات و اوضاع مسافت است ، که متحرك همیشه میان مبدأ اوضاع فرضی باشد و منتهی ، ومیان (۷۹ر) مبدأ کیفیات فرضی باشد و منتهی . هر چند لازم این حالت افتاده باشد کیف سیّال و أین سیّال و وضع سیّال که آنها به‌جای مسافت‌اند . و از همان مقوله فردی ، غایت حرکت است ، چون‌سیاه شدن از سفیدی. که متحرك خواهد خود را به حدّی از سیاهی رساند که نداشته باشد . و این متحرك به حیثیّت خاصّ را انفعال لازم بود ، که هر حدّی از گرمی مثلاً قبول کند ، و هر حدّی از امکان قبول کند. و این کون را لازم بود حیثیّتی خاصّ و ذات او به حیثیّتی باشد که این ازو لازم آید. یعنی بودن او به حیثیّتی که هرحدّ از حدود مسافت که فرض کنند « قبل آنِ الوصول » در آن[۳۸۱] نباشد ، « و بعد آنِ الوصول » ، و نفس موافات حدود مسافت نباشد . که نسبت است، وحرکت نه‌نسبت باشد . واین حیثیت ذاتی به‌جای صورت حرکت باشد . چون ناطق که قیاس به کلیات است[۳۸۲] . و نه فصل حقیقی

۳۸۱ – م : او .

۳۸۲ – م : الکلیات .

باشد ، بل فصل منطقی باشد . و قبول قسمت فی‌ذاته نکند این کون به این حیثیّت ، و قبول زیاده و نقصان به اعتبار زمان یا مسافت و عرض است ، که حالتی بود متحرّك را ، پس نباشد الاّ کیف .

این است مذهب اوایل در کار حرکت .

و امّا حرکت در جوهر : چنان باشد که افراد مقولهٔ جوهر طاری شود بر متحرّك ، و زایل گردد . و این نیز نباشد الا افراد فرضی ، که تتالی آنات محال است ، و سکون متحرك ، چنانکه بگذشت . پس جوهری سیّال باشد که به فرض افراد او از هم جدا شوند . شیخ رئیس این را ابطال کرد در « شفاء » که متحرکی باید که حرکت به او قایم بود ، وافراد مقوله که (۲۱۹) حرکت درواست بروطاری شود . پس این نباشد الاّ کون و فساد ؛ که نوعی پدیدآید ، و صورتی نوعی دیگر باطل شود دفعة ، و آنچه باقی باشد هیولی بود ، و هیولی را حرکت جایز نباشد که موجود بالقوّه است ، و متحرك باید که موجودی بالفعل باشد . پس حرکت در جوهر محال باشد .

و به همین دلیل محقق دوانی گفت که : نموّ حرکت در کم نتواند بود ، که متحرك باقی نماند ، (۷۹ پ) چه حرکت در کم به نفوذ جسمی بود در جسمی ، و این موجب انفصال متحرّك است ، و سبب انعدام او و حدوث دیگری .

شنیدم که « یکی از دانایان بزرگ »[۳۸۳] گفت که : حرکت در جوهر محال است ، و نفس بعد از مفارقت تن عقل بالفعل . این را بفهم ، الا اینکه تمیز میان عقل و نفس به عوارض باشد ، و این نیز مشکل است به همه حال . آنکه حرکت در جوهر قایل شد ، گفت : جمیع صور سیّالند و متصل ، و تمیز به قوّت و فعل است و به حرکت جویای فعلیت‌اند ، و گفت : نفس بالقوّه عقل است ، و به حرکت به فعل آید و عقل باشد ، بی آنکه اتّحاد اثنین باشد ، که اثنینیّت نباشد

۳۸۳ ـ هامش ط : سیدنا و استادنا ابوالقاسم فندرسك .

الاّ به بالقوّة . و جمیع موجودات عالم عنصری لازم الحرکة اند به واسطهٔ لزوم حرکت افلاك .

پس ازین سخنان گوییم : چون حرکت لازم افلاك باشد در وضع ، پیوسته وضعی فرضی پدید آید ، و باطل شود ، و سبب حدوث وضعی دیگر شود . و این وضع سیال باشد ، و وضعی و وضعی متوهم ممتاز باشد ، و دوره و دوره ، و جزئی جزئی . و هیچ جزئی ابتدای دوره‌ای نباشد الا به فرض . مثالش درین: افق صبح وقتی بود و شام وقتی . و همین صبح و شام چاشت افقی و پیشین افقی باشد . و این تغیرات از ارتفاع وانحطاط و بلوغ نصف‌النهار و غروب و طلوع پیش‌فلك نبایستی همیشه بیك حال باشد ، که نصفی زمین از آفتاب مثلاً روشنی بود ، و نصفی تار ، و مدام بر نصف‌النهاری باشد، و مدام طالع از برای جمعی وغارب از برای جمعی دگر ، و فی نفسه او را طلوع و غروب و نصف النهار نباشد[۳۸۴] .

واین سخنان آن‌را گفتیم که تصور اتصال حرکت ایشان‌شود ، و متحرك‌را چون حرکت برساند به هر وضعی فرضی ، و از آن وضع او را مزایلت فرماید . و این اوضاع بالفعل نباشد ، و حرکت عالم عنصری مطابق حرکت فلکی باشد . پس حوداث پدید می‌آیند به سبب موافات حدود مسافت . و هر حادث را وضعی فرضی نفس امری علت باشد . و چون حرکت به استقلال سبب بطلان (۸۰ر) آن وضع شود ، چه رسیدن و گذشتن لازم ذات حرکت باشد ، نه باطل شود ، پس هر جزء حرکت را علت تامهٔ نفس حرکت باشد ، و زوال اجزای سابق . و این‌حالت در جانب اول پیش‌فلسفی به‌حدی نایستد و مُعِد به‌این‌معنی پدید آید ، و حوادث به ظهور رسند ، و تسلسل در علل جوادث نیفتد به اجتماع ، و تخلف (۲۲۰) نیز لازم‌نیاید، چنانکه گمان برده‌اند[۳۸۵] . چه‌سلسلهٔ موجودات‌برسد به‌نفوس افلاك ،

---

۳۸۴ ـ ط « و » ندارد .

۳۸۵ ـ هامش ط : مراد علامه خفریست در حاشیهٔ الهیات .

و نفوس افلاك را شوق از جهت قوت لازم، وحركت لازم شوق.

وحركت را دو اعتبار: یکی بالذات که کون ثابت است، و به این اعتبار لازم بود ثابتات را. و یکی اعتبار تجدّد، وبه این اعتبار علّت متغیرات باشد.

اینست آنچه گفته‌اند در دفع شبههٔ ربط حادث به قدیم.

تقریر شبهه به دو طریق توان کرد: یکی هیچ حادثی نتواند بود، و اگر نه علت تامهٔ او حادث است، وآن علت واجب نتواند. پس اورا علت تامه باید، و علت او نیزحادث بود، واگرنه تخلف معلول ازعلت تامه‌لازم‌آید. واین‌محال‌است. پس تسلسل در علل لازم آید، پس هیچ حادثی نتواند بود.

وپس از تأمّل بسیار درآن سخنان که بگذشت جواب این ظاهرشود.

وتقریر شبهه چنین توان کرد که: هیچ حادث معدوم نتواند شد، که ازعدم او عدم علت تامهٔ او لازم آید، واز عدم علت تامه عدم علت علت. واین منتهی‌شود به واجب الوجود. پس هیچ حادثی معدوم نشود.

شنیدم «یکی از دانایان» را که گفت: هیچ چیزمعدوم نشود، که عدم‌طاری محال‌است.وعدم طاری‌رااین‌معنی گفت که(۳۸۶): رفع‌شیء اززمان وجودش.و گفت: زمان موجود است به اجتماع، نه به اجتماع در حال، بل ماضی در ماضی، و حال درحال، ومستقبل درمستقبل، یعنی« کل‌فی‌وقته» موجودند وحوادث چنین، والحال حکم صادق‌است که طوفان موجود است به اطلاق، هرچند صادق نباشد که الحال موجود است. و گفت: حرکت به معنی قطع موجود است درخارج.

این سخنان اگر چه اصلی ندارد، بااین(۸۰پ) لازم‌آید که غیر متناهی‌در خاج موجود باشد،هرچنددرحدّ ازل‌لازم‌نیایدبرین«دانا» که عالم‌را حادث میداند. ولکن درحدّ ابد لازم آید که فلك الا فلاك را ابدی گمان دارد و لازم الحرکة. کو چون در کتابهای ارسطوطالیس دید که اجزای زمان جمع اند درحدّ دهر،

۳۸۶- م «که» ندارد.

گفت جمعیّت چنین است امری مقداری دراز از ازل تا ابد کشیده در خارج است، و زمان که مدام جزئی آید و جزئی رود.[۳۸۷] و این آمد و شد به جایی منتهی نشود، که غیر متناهی است.

اینست آنچه گفته اند درباب حرکت و زمان، والله اعلم.

پس معلم گفت: «تلتفت منه إلی عالم الامر»، یعنی ملتفت می‌شوی از عالم خلق که حوادث اند به عالم امر. و مراد امراست به‌این معنی که ملتفت باید شد ازعالم خلق به عالم‌امر که، عقول مجرده است وجواهر ثابته. واین‌التفات دو گونه بود: عامی و خاصی. اما التفات عامی چنان باشد: اولا احساس محسوسات کنند وبه‌کلیات انتقال کنند، و نظریات را از بدیهیات بیرون آورند. وپس ازآن انتقال کنندبه‌عالم مجرّدات، چنانکه گویند علت جسم جسم نتواند بود (۲۲۱)، به‌آن برهانی که در طبیعی مبیّن است. پس البته عقلی بود مجرّد، و علّت عقل مجرّد[۳۸۸] مجرّدی بی علت و بی سبب، بل یکتای بحت باشد. و از هر ذرّه چنین استدلال کنند، و همه را مجعول واجب الوجود، و مقدور او شناسد.

و التفات خاصّی چنان باشد که پس از دانستن این مراتب ومراتب فلسفهٔ طبیعی والهی حبس حواسّ کنند، وتصفیهٔ قوّت نطقی به‌صیام وصلوة وآداب ناموسی وقطع علائق و کوتاه گردانیدن امل‌وآرزوی < قدرت > ممکنات وعلم‌ممکنات واراده ممکنات‌رادرقدرت وعلم‌واراده واجب مستغرق کنند. واین‌مرتبه را توحید افعال گویند.

پس ذوات ممکنات[۳۸۹] لاشیء وناچیز بیند، چون اوهام واعتبارات. و این عالم را سوفسطائی بیند، چنانکه ازافلاطون‌نقل کرده شد، وفنای مطلق، وارتفاع

۳۸۷ـ م «رود» ندارد.

۳۸۸ـ م «مجرد» ندارد.

۳۸۹ـ م: ممکنات ذوات.

شواغل کنند وپراکندگی، با احاطهٔ واجب الوجود ظاهر بر کل موجودات، (۸۱ر) وقهر واستیلای احدیّت بر کثرت ممکنات. هرچه جویند از و جویند، هرچه گویند از و گویند، وهمهٔ موجودات را چون پرتو بینند از نور حقیقی که بری بود از ظلمت امکانی. و این معنی راانس آتش نسوزاند، و یقین ظاهر شود ظهور تام، وصفات بد رفع شود، و گفتارها همه صدق گردد، و حرکات آرام، و تهوّر شجاعت، و ترس احتیاط، وخمول عفّت، واسراف سخاوت، و میانه روی پدیدآید درهمه کار. واین ازآن شود که نفس به آرام بود، و به یقین پیوسته، و یقین ثابت، وهرگز زوال نپذیرد.

برتفصیل این مطالب احادیث اهل بیت صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین، مشتمل است.

و برابر بهتوجّه جناب احدیّت، و دوام فکر و ذکر، وتأمّل در صنایع و بدایع، ویادمرگ، شیخ‌مقتول گویددر«حکمت اشراق»:«واعلموا إخوانی أنّ ذکر الموت عمدةٌ فی الباب».

واین ازآن باشد که ذکرموت امل دراز را کوتاه کند، وآرزوها کم شود وآرزو سرصفات بد باشد.[۳۹۰] وبی آرامی نفس وبی ثباتی همه از آمال متنوعه بود. و این چرکینهای صفات بد را نسوزد مگر آتش یقین. که چون یقین پیدا شود، و باجاناُنس گیرد؛ هیچ صفتی بد در«مرد راه رو» نماند،[۳۹۱] که هیچ‌بدی با یقین جمع نیاید. و چون آرزوها کم شود، و ناپدید گردد؛ عقل صرف ظاهر شود، وخرد مستولی گردد، والم واندوه کم شود.

چنانکه شیخ رئیس درمقامات عارفین «اشارات» گوید: «العارف هشّ، بشّ بسّام، یبجّل الصغیر من تواضعه، کما یبجّل الکبیر، وینبسط من الخامل، مثل

۳۹۰– م: وسروصفات باشد.

۳۹۱– م: را هر دو نماند.

ما ینبسط من التّنبیه. و کیف لایهش، و هو فرحان بالحق، وبکلّ شیء، فانّه یری فیه الحق. و کیف‌لایسوّی (۲۲۲)، والجمیع عنده سواسیة أهل الرحمة قدشغلوا بالباطل».

پس‌معلّم گفت: «ویأتونه کلّ فرداً». این‌معنی‌از کتاب کریم است که: «لقد جئتمونا فرادی» الآیة. و مرا با مراد الهی کار نیست. اما مراد معلّم اینست که فرد به جناب قدس برمیگردد هر کس. و مراد به فرد اینست که معرّی میشود ازغواشی هیولانی وصفات رذیله وامیدهای (۸۱پ) نفسانی، وآمال دراز که تا از اینها فرو نشود صلاحیت بر گشتن به آن عالم که عالم قدس است ندارد. وضمیر «یأتونه» به ذات احدیّت راجع است به قرینهٔ مقام.

[١٨]

< معرفت پروردگار به ذات و به آثار >

قال المعلّم أعلی الله در جاته : فصّ . لك أن تلحظ عالم الخلق ، فتری فيه أمارات الصنعة . وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنّه لابدّ من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي عليه [٣٩٢] الوجود بالذات . فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد ، وإن اعتبرت عالم الوجود فأنت نازل ، تعرف أن ليس هذا ذاك ، وتعرف بالصعود أنّ هذا هذا . «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتی يتبيّن لهم أنّه الحق ، اولم يكف بربك أنّه علی كلّ شیء شهيد» .

چون معلّم پيش ازين گفت : «لحظت الأحديّة فلحظت القدرة» خواست كه اشاره كند كه دو طريق تواند بود اين ملاحظه ذات احديت .

پس گفت : « لك أن تلحظ عالم الخلق ، فتری فيه أمارات الصنعة » يعنی : تراست كه ملاحظه كنی عالم جسمانی و حوادث را ، و ببينی در آن عالم آيات مصنوعه دالّه بر ذات احديّت كه به چه نظام و ترتيب مخلوق است . وچون هر چيزی را سبب چيزی ، و چون مخلوق شده است . [٣٩٣] اولا آنچه [٣٩٤] آسمانها راست ملاحظه كنی از حركات مختلفه واوضاع متباينه ، يكی را حركت شرقی بود ، و يكی را غربی ، وبعضی را مناطق در سطح منطقة البروج باشد ، وبعضی را نه ، و بعضی را مركز تدوير شمالی بود مدام ، و بعضی را مدام جنوبی . و اختلافات أقدار كواكب ملاحظه كنی كه بعضی چندين برابر جرم زمين بود ، و بعضی از زمين كوچكتر ، وبعضی را رنگ سرخ بود ، وبعضی را سياه ، و بعضی را سبز ، و

٣٩٢- م : علة .

٣٩٣- م « وچون ... است » ندارد .

٣٩٤- م : چون .

بعضی را سفید. پس ملاحظه کنی اختلاف صور بروج گویی:

«ربنا ما خلقت هذا باطلا».

و آن ملاحظه دانستن علم هیئت شود به تفصیل، و علم ابعاد اجرام. و علم هیئت را به حقیقت نتوان دانست مگر پس از اصول هندسه، و حساب، و اکرات ثاوذوسوس ومالاناوس واطولوقس، وسایر(۸۲ر) متوسطات مجسطی، چون مناظر اقلیدس، و معطیات، و رسالهٔ لیل ونهار.

پس ازملاحظهٔ اوضاع وحرکات وأقدار کواکب که ملاحظهٔ کیفیّت تأثیرات این کواکب درعالم سفلی که یکی را طبع خشك، ودیگری را، تر ودیگری را گرم، ویکی تر بود، ویکی ماده.(۲۲۳) وهرچیز که درین عالم است اورا نسبتی بودبه آن کواکب، وآن کواکب را دروتاثیری بودروحانی. و کیفیت سریان قوی الهی درین عالم که از هرستاره قوّتی درین عالم ساری بود.

چنانکه ازاعضای(۳۹۵) رئیس وغیر رئیس درانسان قوی[1] سریان دارد در کل بدن، وروح نفسانی از دماغ، وطبیعی از کبد، وحیوانی از قلب واعضای دیگر، هریك کاری را، مخلوق اند. چون زهره نگاهداشتن صفراء را و سپرز سوداء را،(۳۹۶) ومعده اشتهای مطعومات. که اگر خلل درمزاج یکی ازین قوی افتد، نظام بدن را اختلالی پدیدآید.

چنانکه از سوءالمزاج کبد گاه استسقای لحمی پدیدآید، وگاه طبلی، و گاه زقی، وچون درهر عضو این قوی جمع باشد، وازهم ممتاز نباشد.

کذلك ازآفتاب که به‌جای دل است وگرم وخشك قوتی ساری باشد در آسمان وزمین ومواليد ونبات وحیوان وانسان، مجملاً جمیع اجسام، و به‌آن قوه صلاح نظام موجود باشد، ونظام باقی بود.

۳۹۵ـ م «اعضای» ندارد.

۳۹۶ـ م «را» ندارد.

چنانکه از دل قوتی ساری بود در کل بدن، و حرارتی [۲۹۷] غریزی که به‌اوصلاح تن و زینت وبهای جسد، و به‌آن تن باقی بود، و حرارت غریزی از و به هرعضوی رسد.

وچنانکه ازسپرز خلط‌سودائی ظاهرشود، چه‌سپرز نگهدارندهٔ خلط‌سودائی باشد، وبه‌آن خلط تماسك اجزای بدن بود، وسیلان نکند، ومدام خون را بست از و [۳۹۸] پیدا شود. واین حالت ساری بود درتمام بدن.

کذلك از جرم کیوان قوتی روحانی در کل عالم ساری باشد، که هیچ ذرّه از وبی بهره نماند، وبه‌آن قوّه تماسك اجزای عالم بود، واتصال بعضی به بعضی.

و کذلك ازجرم بهرام قوتی ساری بود درافلاك وعنصر وموالید. و کل‌نظام وجود که به‌آن قوّه سعی پدیدآید درکارها، وکارهاتمام شود، (۸۲پ) ونشاط کار کردن درمردم کارگر پدیدآید.

چنانکه اززهره صفراء حاد پدیدآید، چه زهره حافظ صفراء باشد. وبه‌این صفرای [۳۹۹] چون ازمجاری تنگ چون ماساریقا نفوذ کند، وبه‌جای خود رسد، که نفع صفراء درین همین باشد که تلطیف خون کند، وغذای بعضی اعضا گردد، چون شش. وبه‌این‌صفراء قوّهٔ حمیّت وتندی وجنگ و کوشش پدیدآید.

و کذلك از جرم مشتری قوّتی ساری باشد درنظام وجود از افلاك وعنصر و موالید، و هیچ از مخلوقات ازین قوّه خالی نماند، و به این قوّه سبب ایتلاف متضادّات شود از عناصر متنافره، وعناصر را سبب تصالح شود، وبرساند ازبساطت به ترکیب، وقوهٔ نباتی درنبات از وظاهرشود.

چنانکه ازجرم جگر قوتی در بدن ساری بود که منبت قوت غاذیه بود،

۲۹۷– م : حرارت.

۳۹۸– م : ارویست.

۳۹۹ – م «وباین صفراء» ندارد.

(۲۲۴) ونامیه که پیوسته چیزهایی که نه بدن باشد متصل گرداند به‌بدن ، وآن‌را شبیه به بدن گرداند ، و از بدن به‌آن قوه کششی یابد .

وچنانکه ازمعده قوهٔ اشتهای طعام ظاهرشود ، واین قوه درتمامی بدن‌باشد و موجب ادراك لذت حسّی‌شود؛ از جرم زهره قوتی در جهان پراکنده باشد ، و با هرچیزی باشد ، و دربعضی ظاهـر ، و در بعضی نهان ، که سبب زینت جهان و خواستن حسن وخوبیهای صوری ، وشنیدن الحان ویافتن نسب متفقه بود .

چنانکه از وهم قوهٔ فکر پدید آید ، و تأمّل در امور ، و این قوه بدن راپیای دارد ، به‌شرط اعتدال؛ ازجرم عطارد نیزقوتی‌ساری باشد درموجودات که به‌آن علوم و آراء پدیدآید ، و کتابت ، وتامّل درکارها ، واندیشهٔ کار کردن ، وآنچه بدینها ماند .

و چنان که شش سبب تبرید و حرارت دل شود ، وپیوسته هواء را از خارج بکشد ، و ترویح کند قلب را و روح را ، که در نهایت حرارت اند ؛ ازجرم قمر قوتی روحانی ساری باشد در کل عالم، که به‌آن تنفس موجودات باشد از عالم ما تحت کون به‌مافوق کون، وبه‌آن قوه نفوس مستعد ببالا روند ، و وحی فرودآید .

و کذلك (۸۳ر) ازهر کوکبی از کواکب ثوابت قوتی ساری باشد در کل نظام وجود ، و این قوی از هم ممتاز نباشد ، چنانکه اشعهٔ کواکب درین عالم . ولیکن اگر به فرض دریکی خللی پدیدآید درعالم ظاهر شود آن خلل ، و چون این کواکب مدام یك حال نباشند ، خواه ثابت وخواه سیار ، که ثوابت گاه بر نفس‌معدّل باشند، وگاه‌نزدیك معدل باشند ، و گاهی دور، و گاهی دربرجی‌خاکی باشند و گاهی آبی ، و کذلك سیارات این قوای ساریه هریك گاهی غالب باشند و ظاهر ، و گاهی مغلوب باشند وپنهان . ولیکن هر گزمعطل نباشند . وچون نوبت استیلاء کوکبی شود از ادوار مشهوره ، آثارآن کوکب به ظهور رسد ، باآنکه

۴۰۰– م : چنانچه .

کواکب دیگر دخل [۴۰۱] داشته باشند ، و آن کوکب صاحب دور را آثار ظاهر بود . وچون آن [۴۰۲] کوکب را اثر پنهان شود ، نوبت [۴۰۳] ظهور دیگری شود درین عالم .

واین سخنان ، کل به کتابهای احکام نجوم باشد .

پس ازین ملاحظه، راه رو باید که ملاحظه کندعجایب فطرت عالم‌مخلوقات حادثات ، و مشاهده نماید کیفیّت امتزاج عناصر را براختلاف و تکون موالید ، واختلاف طعوم و روایح و گلها و رنگها وشکلها ، وعجایب فطرت که در عالم نبات افتاد ازسریان قوای افلاك واختلاف امزجه ، چنانکه بسیاری از این آثار را در کتب فلاحت نوشته اند ، وننوشته اند الا اند کی .

پس عجایب (۲۲۵) خلقت حیوان بیند از عظام و رباطات و قلب و شرایین و کبد واورده و دماغ ونخاع واعصاب و دروز دماغی و مفاصل و طبقات هفت گانهٔ چشم واغشیه ، وطریق ارتباط اینها باهم . که مشتمل است برآن کتب تشریح .

وهرچه درآن عالم ملاحظه گردد درین‌عالم بیند ، پس قوای نفس ملاحظه کند ، و کیفیّت ارتقای صور موجودات به حسّ مشترك ، و ازآن به قوّهٔ عاقله ، و بر گشتن ازقوّهٔ عاقله ، وعکس انداختن برخیال ، و از آن برحسّ مشترك و جلیدیه گاهی . وهردو دفترعالمَین اصغرواکبر را مقابله کند ، وباهم برابر بیند، پس انتقال کند به وجود مجرّدات عقلی ، ونحو احاطه آن خواهند [۴۰۴] (۸۳پ) به کل موجودات سفلی .

پس ازآن تصدیق وجود ذات احدیّت ، که محیط است به کل و بیرون از

۴۰۱– م : دیگر را داخل .

۴۰۲– م «آن» ندارد .

۴۰۳– م وط : ونوبت .

۴۰۴– م « آن خواهند» ندارد .

اوهام وعقول وخیالات ومنزّه وپاك از امكان وقوّهٔ انفعالی ، و دادگر و راست گو و مطلع بر جمیع موجودات کاینه وفاسده وثابته ومتغیره و باهر چیز به علم قرین واز هر چیز به ذات مباین .

مجملاً اینست امارات صنعت به اجمال که « حکیم » به این اشاره کرد . و این حلّ ما گاهی درست باشد که خلق را عبارت ازاجسام بگیریم . وظاهر اینست که درین مقام این مراد باشد . واما اگر چنانکه پیش ازین معلوم شد که خلق سلسلهٔ عود است ، ازجسم مطلق به عالم مجرّدات حمل کنیم ، آسمانها را دخل نتوان داد ، بل موجودات عنصری بماند و بس . و علی کلا التقدیرین این طریق ملاحظهٔ مخلوقات و امارات صنعت است . واستدلال از آن کند بر وجود ذات و استدلال ازمصنوع < برصانع > واز معلول برعلت[۴۰۵] .

وحکماء الهییّن را طریقی دیگر است که آن هم اگر چه به حقیقت لمّ نیست ، امّا اشرف است ، از این که استدلال است از وجه بر کنه ، یعنی از مفهوم وجود برذات احدیّت استدلال کند بر اینکه حقیقتی بود که این مفهوم از نفس ذات او منتزع شود ، بی‌حیثیّت تعلیلی وتقییدی و لازم او[۴۰۶] فی نفسه ، وحقیقت او ذاتی بود مانع ازبطلان ولاشیئیت فی نفسه بود ، وثابت ودایم وباقی بودفی ذاته.

این سخن بگذشت ، وبه‌این معنی اشاره کرد که : « و تلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم انه لابدّ من وجود الذات ، یعنی : ولك[۴۰۷] ان تلحظ» . و وجود را عالم گفت ، چه مراد به وجود درین مقام عنوان وجود وموجود است که ازین استدلال کند بر وجود ذات ، که حقیقت وجودی است ، یعنی ذاتی که فی نفسه مانع بود ازبطلان ولاشیئیّت .

۲۰۵– م : صنوع است ازمعلوم برعلت ، ط : بل علت .

۲۰۶– م : آن بود .

۲۰۷ – م : ذلك .

وچون عالم به معنی «مایُعلَمُ به‌الشیء» است ، چنانکه خاتم به معنی «ما یختم به» است ، پس وجود را (۲۲۶) عالم توان گفت ، به این معنی که از آن دانسته می‌شود وجود ذات احدیّت . وچون وجود ذات احدیّت معلوم شد ؛ معلوم میشود نحو وجود (۸۴ر) ذات احدیّت را ، [۴۰۸] چه جمیع صفات کمال فرع وجوب وجود است که واجب الوجود بالذات البته «واجب الوجود من جمیع جهاته» باشد ، وعالم بود به‌ذات که وجود صرف وفعلیّت مطلق‌است ، وحیّ بود ، که عالم است ، وقادر بود که عالم است . ومدام عالم را فعل مسبوق است به اراده. ومدرك بود که ادارك به جزعلم نباشد . وصفات زاید قبول نکند که محض وجود است و معرّا ازقوّه است وانفعال . و واحد است، که حقیقت وحدانی «متشخص بذاته» است ، وهیچ «متشخص‌بذاته» دو نتواند بود .

پس بشناسید واجب را ، چنانکه ممکن را طاقت شناخت باشد . و به این معنی اشاره کردکه : [۴۰۹] «وتعلم کیف ینبعی علیه الوجود» .

پس گفت : اگر بعد از ملاحظهٔ ذات احدیّت ملاحظهٔ ممکنات کنی نازل باشی ، یعنی : فرود آیی از اشرف به اخس ، و ازتام به ناقص .

واین ملاحظه چنین باشد که گویی : چون واجب الوجود موجود است ، و تامّ است ، وفوق تمام است ، و وجود بحت است ، وفعلیّت مطلقه است ، و موجود تام[۱] باشد ، و خصوصا موجود فوق تامّ که آثار خارجی برو مترتّب شود؛ پس برین موجود اثری مترتب شود که اشرف وجودات باشد ، واین صفتی نتواند بود ، که واجب حامل هیچ صفتی نباشد . بل ذات واجب قایم مقام جمیع صفات باشد ، که کامل مطلق فی ذاته است ، پس محصّل در خارج بود . و واجب نتواند بود که مجعول است ، پس ممکن بود . و صاحب مادّه نباشد که علتش واحد من جمیع

۴۰۸– م «که» نحو وجود است احدیت را .

۴۰۹– م «که» ندارد .   ۱– م و ط : و موجود آن باشد .

الجهات است. پس موجودی بود واحد، و در عقل منحل شود به وجود و قابل وجود. و نفس ذات او علت علم به ذات خودش شود، که بری‌است از قوهٔ هیولی، چنانکه اربعه را از نفس ذات زوجیّت لازم آید، و واجب بالغیر باشد، «الشیء مالم یجب لم یوجد».

پس با اینکه، از واجب الوجود، واحد سر زده است، جهات کثرت در معلول پیدا شود، که بعضی به سبب بعضی باشند. چنانکه وجوب سبب وجـود است، و نحو وجود او که وجود مجرّدی است سبب علم شود. و این موجود نباشد الا به جعل کل؛ و این چون موجودی است بالفعل قایم، پس منشأ اثری شود. و اثر او نتواند بود که به جمیع صفـات [۸۴ پ] او آراسته باشد، که لازم آید که‌ذات او در مرتبهٔ ذات علّتش باشد. و ما گفتیم که نهایت کمال معلول آن باشد که اگر اثر زیاده قبول کند، نفس علت باشد.

پس از عقل موجودی پدید آید. وچون حرکات اجسام فلکی‌ارادی است، و هر اراده از نفسی باشد که معلول عقلی باشد. و چون هر نفس را از آن‌رو که نفس است تدبیر جسمی به فعل و عقل بودن بالقوة، به‌ازای هر فلکی نفسی وعقلی باید. و چون جسم قابل قسمت است في ذاته، او را قوهٔ قبول آن قسمت باشد. و چون قسمت در خارج طاری شود، قبول هم در خارج باشد.

که‌از عقل کل ـ که او را فلاسفهٔ اوایل عنصر اول گویند و حکماء (۲۲۷) فرس نور ثانی ـ پنج چیز به وجود پیوندد:

یکی عقل ثانی، و یکی نفس کل، و یکی صورت جسمی، و یکی‌طبیعت که او را صورت نوعی خوانند. فلك به آن صورت ممتاز باشد از عنصر بالفعل. و گاهی همین طبیعت را نفس منطبعهٔ فلکی خوانند.

و این چنان باشد که اولا تاثیر جوهر اول به عقل رسد، و به واسطهٔ او به نفس کل، و به واسطهٔ نفس به‌طبیعت، و به واسطهٔ طبیعت به صورت جسمی، و به

واسطهٔ صورت جسمی به هیولی فلکی. و این در حقیقت اثر واجب الوجود باشد که به واسطهٔ مرتبهٔ عقلی به‌اینها رسد، که «لامؤثر في‌الوجود الا الله»، و کذلك عقلی و نفسی و جسمی پدید آید، تا به اجسام عنصری که دائما در تغیر باشند و کون و فساد. و به سبب اوضاع که یکی شرقی بود و یکی غربی و یکی جنوبی و یکی شمالی، استعدادات مختلف پدید آید، و صور متخالفه فایض شود، ودایم در جنبش باشد به واسطهٔ جنبش آسمانها.

و این طریق حکماء الهیّین است که نظر کنند به وجود، و دلیل گویند بر حقیقت وجود که ذات احدیّت است، و همه‌جا به‌لمّ فرود آیند إلی اقصی الوجود.

و این طریق را ارسطوطالیس اعرف عند العقل گوید. و اگر از محسوس به معقول روند اعرف عند الحس. چنانکه پیش ازین اشاره کردیم. اینست معنی نزول که حکیم به آن اشاره کرد.

و آنچه پیش ازین گفتیم از ملاحظهٔ مصنوعات طریق صعود است، که از نقصان به کمال انتقال کنند. و این‌را صعود گفت، و طریق (۴۱۰) متکلمان وحکماءِ طبیعی بود. و طریق نزول طریق فلاسفهٔ الهی.

و حکیم به این دو اشاره (۸۵ر) کرد که: فان اعتبرت عالم الخلق، فانت صاعد. و ان اعتبرت عالم الوجود المحض، فانت نازل بالنزول. ان هذا لیس ذاك.

محتمل است که «هذا» اشاره باشد به وجود الذات به اعتبار قرب لفظی. و «ذاك» اشاره باشد به «عالم الخلق» یعنی در حال نزول بدانی ذات واجب را، وهم بدانی که‌ذات واجب بری است از آنچه ممکن به‌آن‌متصف شود. و این اشاره باشد به‌اینکه صفات واجب همه به سلوب راجع است که واجب هیچ صفتی نباشد سوای‌ذات بحت که به‌جای همه صفات باشد. و در حال صعود بدانی که عالم خلق عالم خلق است. و بدانی وجود ذات‌را، چنانکه ممکن است. چه از آن‌دلیل بیش ازین ظاهر نشود که مصنوع را صانعی باید.

۴۱۰ــ م: بطریق.

و به این اشاره کرد که « و تعرف بالصعود ان هذا هذا » .

و ممکن است که « هذا هذا » اشاره باشد به‌وجود الذات . یعنی همین بدانی که ذات موجود است، و بدانی «وهذا و ذاك» را نیز این قسم تفسیر محتمل است.

پس دو آیه اقتباس کرد : یکی « سنریهم آیاتنا في الآفاق و في أنفسهم ، حتّى يتبيّن لهم انه الحق ». و غرض « حکیم » ازین آن(۲۲۸) مرتبه صعود است که به‌تفصیل بیان کرده شد . ودیگری: «اولم یکف بربّك انّه علی کل شیء شهید». و ازین خواست مرتبهٔ دویم را ، که در حقیقت استدلال از واجب است بر واجب، و قطع نظر از مصنوع وممکن این برهان اقامت توان کرد. و گفته‌اند: بای «بربك» بای زایده است . ومعنی گفته‌اند: علی کل شیء شهید به معنی « عالم بکلّ شیء » است، و شهید به‌معنی حضرت است، چنانکه شاعر تازیان گفته : « و یوما شهدناه و عامرا » . و چون در اینجا به « علی » متعدی است ، و شهود بر هر چیز عبارت است از علم به آن چیز ، پس در اینجا مراد علم باشد .

[۱۹]

«چون ذات حق را شناختی حق را و باطل را خواهی شناخت»

قال المعلّم أعلى الله درجاته: «إذا عرفت أوّلاً الحق؛ عرفت الحقّ و عرفت ما ليس بحق. و إن عرفت الباطل اولاً؛ عرفت الباطل، ولم تعرف الحق على ماهو حقّه. فانظر إلى الحقّ فانّك لاتحبّ الآفلين، بل توجّه وجهك إلى وجه لايبقى إلاّ وجهه».

اراده کرده است مطلب فصّ اوّل را، و میگوید: هرگاه حق را شناختی، یعنی: ذات احدیّت را، که حق مطلق است، (۸۵ پ) و معرّی از بطلان است بالکلیّة، که عدم و قوّه را درو راه نیست، اوّلاً یعنی: «بالنظر الی الوجود» که عنوان ذات احدیّت است، و «عرفت الحق، و عرفت ما لیس بحق» چه همهٔ موجودات را پس از إنّ به لمّ توان شناخت، که براهین علم الهی همه لمّ است، و همه چیز را به کنه دانستن.

و اگر اولا باطل را، یعنی مخلوقات را بشناسی، باطل را خواهی شناخت.

و مراد به این شناخت نه شناخت به حقیقت باشد، که شناخت به حقیقت، آن باشد که لمّیت شیء را دانند. چه شناخت امور ذات مبادی همه از معرفت مبادی باشد، چنانکه در «کتاب برهان» مقرر است. و حق را علی ما هو حقه «چه» لازم نیست، که واجب چنانکه سزای شناختن ذات واجب است نشناسی، که از معرفت صنایع و امارات جز این معلوم نشود، که هر مصنوع را صانعی است، یا هر متحرك را محرك است.

و تواند بود که غرض ازین مصرّح است برعلم الهی باشد، چه آنکه مشغول علوم دیگر که موضوع آنها ممکن و باطل است، في نفسه نشناخته باشد، بل اغلب اوقات چنین باشد که در علم الهی و صفات کمال ذات احدیّت تامّل نکنند، پس

نشناسد علی ما ینبغی ذاته واجب الوجود را .

پس حکایت ابراهیم ، علی نبیّنا وعلیه‌السلام‌را اقتباس کرد که چون ابراهیم متوجه صنایع و بدایع شد ، اولا ماه را دید و گفت : اینست خدای من و خدای جملهٔ‌مخلوقات.وچون‌ماه راغارب‌یافت‌ومتحرك < گفت: > «انی‌لااحب‌الافلین»، یعنی دوست نمیدارم به خدایی چیزی را که تغیّر در ذات او بود ، و ناپدیدگردد. پس‌چون آفتاب‌را دید ؛ گفت اینست خدای‌من وخدای جمله عالم ، که بزرگ‌تر است از ماه، ونور او اقوی است. پس او را نیزمتغیّر یافت ، که قابل افول و زوال دید ، پس گفت : « انّی وجهت وجهی » الآیة . و مراد معلّم اینست که گفت : متوجّه شو به جناب احدیّت که تو دوست دار نیستی « آفلین » را ، یعنی آن چیز را که قبول (۲۲۹) تغیر کند ، و خالی از قوّه نباشد به وجهی از وجوه. و جارّومجرورمتعلق «توجّه وجهك» است به قرینهٔ مقام .

و مراد اینکه « توجّه الی جناب الاحدیّة » ، چنانکه ابراهیم علی‌نبیّنا و علیه‌السلام به‌سرعت (۸۶ر) تمام از عالم مخلوقات انتقال کرد به‌جناب احدیّت، و نایستاد در عالم بطلان ، هر چند استدلال از مصنوع بر صانع کرد .

و این‌سخن مؤیّد آن‌حلّ است که غرض‌معلّم حثّ[۴۱۱] بر علم الهی باشد، و توقف نکرد در علوم جزئیه .

و توان گفت که ابراهیم اصل وجود واجب را تصدیق کرده است پیش از دیدن ماه و آفتاب ، که البته واجب الوجودی باید . و این نظر به نظام وجود و موجود[۴۱۲] مطلق کرده بود ، و هنوز حقیقت ندانسته که نحو وجود واجب چه نحو وجودی است . و اینست که به هر یك از ماه و ستاره و آفتاب گفت : « هذا ربّی ». واین صریح است که او تصدیق داشت به‌وجود رب ، وجویا بود نحو وجود

۴۱۱ ـ م : حسن .

۴۱۲ ـ م : « و موجود » ندارد .

او را . بل به این عنوان هم میدانست که تغیّر در ذات احدیّت نتواند بود ، که گفت : « لا احب الافلین » . پس او مدام متوجّه جناب احدیّت بود . و آخر که گفت : « انّی وجّهت » مراد توجه تمام است . و مراد اینکه اگر اولا متوجّه جناب احدیّت شود ؛ بکشد ترا ، ودر عالم باطل نگذارد ، چنانکه ابراهیم را .

و این بیان منطبق است بر اینکه غرض معلّم حلّ اول باشد، چنانکه ظاهر است.

و بباید دانست که اهل سنت را با شیعهٔ امامیه درین مقام سخنی است که امامیّه گویند که : بر نبی سهو و خطا و عصیان و کفر جایز نیست از اول عمر تا آخرعمر . و ظاهر آیهٔ کریمه دلالت کند که ابراهیم اولا تصدیق کرد به خدایی ماه و آفتاب . و این شرك باشد . پس این سخن غلط باشد ، که بر نبی کفر جایز نباشد . و هرگاه کفر جایز بود سهو و نسیان به طریق اولی جایز خواهد بود . و این نامهٔ پریشان جای بیان این نیست . ان شاء الله پس ازین سخنان به تفصیلی اتمّ مبین شود . و نعود إلی الکتاب .

[۲۰]

«کنه ذات واجب را نتوان شناخت»

قال المعلم : «فص. الیس استبان لك ممّا سبق أنّ الحقّ الواجب لا ینقسم قولا علی کثیرین، فلایشارك ندّاً، ولایقابل ضدّاً، ولا یتجزّی مقداراً ولا حدّاً، ولا یختلف ماهیّة ولا هویة، ولایتغایر ظاهریّته ولا باطنیّته. فانظر هل ما یقبله مشاعرك و یعقله ضمایرك کذاك، لاتجده إلاّ مبایناً، فهذا منه، فدع هذا إلیه. فقد عارفته».[۴۱۳] (۸۶ پ).

اراده کرده که بیان کند که واجب الوجود را به کنه نتوان شناخت. واین دفع توهم است که ازفصوص سابقه ناشی شود که: کس توهّم کند که مراد از آنکه گفت: «ینبغی علیه الوجود» مراد معرفت به کنه است. پس معلّم خواهد اشاره کند به‌دفع این توهّم، چه خواهد که اشاره کند به‌نهایت معرفت واجب‌الوجود، چه نهایت معرفت اقرار به‌عجز است، چنانکه حکیم بزرگ(۲۳۰) سنائی گوید:

هرچه‌پیش‌توغیرازآن ره نیست　　غایت فهم تو است الله نیست

و معلّم فرماید که: پیش ازین مقرر کردیم که حقّ، یعنی: واجب الوجود لذاته که ثابت مطلق است و سرمدی و مطلقا تغیّر در ذات و صفات او نتواندبود، «لا ینقسم قولا علی کثیرین». یعنی محال است که مقول شود بر کثرت، که‌حقیقت بذاته‌مقول نتواند شد بر کثیرین، بل نفس تشخّص باشد و وحدت بالحقیقه و هویّت صرف. و این از وجوب وجود لازم بود که، حقیقت وجوبی «من حیث انه حقیقة الوجوب» ماهیّت نباشد، وعقل تجویز صدقاو نکند بر کثیرین به[۴۱۴] برهان. و چون مقول بر کثرت نتواند شد، مشارك نخواهد بود با شبیهی. یعنی:

---

۴۱۳ ــ م و ط و شرح گمنام (۱۳۵) : عارفته؛ شرح غازانی (ص ۶۱) : عرفته.

۴۱۴ ــ م «به» ندارد.

او را شریك نخواهدبود، که‌هیچ حقیقت متشخّص به‌ذات دو نتواند بود در خارج. و تفصیل این سخن بگذشت.

و میان واجب الوجود و موجودی دیگر تقابل نخواهد بود به‌تضاد، یعنی: واجب الوجود را ضد نخواهد بود، که ضد دو معنی دارد: یکی عرضین که میان ایشان غایت خلاف باشد، و بر یك محل در یك زمان طاری نتوانند شد از آن حیثیت که یك محل است؛ چون سواد و بیاض؛ و این را تضاد حقیقی گویند. و < تضاد > مشهوری آن باشد که دو عرض در یك محل جمع نیایند،(۴۱۵) اعم ازین که میان ایشان غایت خلاف باشد و یا نه، چون سرخی و زردی.

و گاه باشد که تضاد را در جواهر استعمال کنند، چون صورت آب و آتش که در یك‌محل جمع نتوانند شد. وچون واجب‌الوجود در حقیقت وجوبی است و متشخّص بذاته، امری باشد قایم به ذات خود که بری بود از ارتباط به غیر مطلقاً؛ پس او را نه موضوع بود چنانکه اعراض است، و نه محل چنانچه صور نوعیّه است. پس او را مضادّی نتواند بود که در تضاد یا موضوع معتبر (۲۸۷) باشد و یا محل، و واجب را نه موضوع باشد و نه محل.

وایضاً تضاد نباشد، بنابر آن توهمی که‌متکلمان کرده‌اند، که فناء ضدجواهر است، و در قیامت خدای عزوجل فناء را خلق کنند تا جواهر را معدوم گردانند. چه واجب الوجود « متشخص بذاته » را فناء طاری نشود که قبول عدم نکند.

و چون واجب الوجود « متشخّص بذاته » است، و درو به هیچ‌وجه قسمت نیفتد که « متشخّص بذاته » و واحد «من جمیع الجهات» باشد. پس او را اجزای مقداری نباشد. که هرچه او را اجزای مقداری بود البته، قوت قبول تجزیه داشته باشد. پس در خارج متکثّر باشد، که در خارج قسمت بروطاری تواند شد. چه هر چه در خارج منشاء اثری یا قبول اثری شود، در خارج باشد.

---

۴۱۵ – م: نباشد.

و ایضاً چون « متشخّص بذاته » است ، او را اجزای عقلی نباشد ، که در عقل منحلّ شود به ماهیّت و تشخّص ، یا به جنس و فصل ، چنانکه تفصیل این سخن بگذشت .

پس او را حدّ نباشد که حدّ مؤلف بود از جنس و فصل .

به این سخنان اشاره کرد معلّم که : « ولا یتجزی مقداراً ولاحداً ولایختلف ماهیّةً ولاهویّة ». وچون «متشخّص بذاته» است (۲۳۱) و حقیقت وحدانی ظاهریّه و باطنیّه او غیرهم نباشد ـ که ظاهریّه عبارت است از علم به ذات ، یا ظهور به ممکنات به‌واسطهٔ آیات ـ اوّل خود به‌جز ذات بحت هیچ نباشد ، که علم عین ذات است ، و ظهور به‌آیات امری باشد به‌اضافه ، و سبب کثرت در ذات احدیّت نشود . و مراد به باطنیّه دوری واجب بود از اوهام و عقول . و این نباشد الامعنی عدمی. پس حیثیّت ظاهریّه مغایر حیثیّت باطنیّه نباشد به هیچ وجه. به این معنی که « حیث و حیث » در ذات احدیّت نه‌افتد(۴۱۶) . بلکه اگر « حیث و حیث » باشد به اضافه و نسبت باشد . و به این‌سخن اشاره کرد : ولا یتغیر ظاهریّةً وباطنیّةً ، پس گفت : « فانظر هل ما یقبله مشاعرك ، و یعقله ضمایرك كذلك .

چون خطاب عامّ است ضمایر را جمع آورد، با اینکه هر کس را یك نفس ناطقه بیش نتواند بود . و جمعیّت «مشاعر» نیز به‌اعتبار حواسّ یك شخص نیست.

معنی اینست که فکر کن وملاحظه نما که آنچه به‌قوی نفس تو درمی‌آید، وتعقل‌می کنی به ذهن خود، چنین(۴۱۷) می‌باشد که «متشخّص بذاته» باشد وواحد (۸۷پ) مطلق که‌اورا جهت کثرت مطلقا نباشد چه هرچیز از محسوس ومعقول‌را حقیقتی باشد که نظر به نفس آن حقیقت اباء نداشته باشد از کثرت . پس شریك او را ممکن بود نظر به نفس حقیقت کرده ، هرچند در خارج منحصر در فرد بود

۴۱۶ ـ م : نیفتد .

۴۱۷ ـ م : چنان .

و یا ضد داشته باشد به معنی اخص، چون کیفیّات، یا به معنی اعمّ، چون صور نوعیّهٔ عنصری و یا متجزّی شود، چون صور جسمیّه، و یا حدّ داشته باشد، چون ممکنات، که «کلّ ممکن زوج ترکیبی» و یا مختلف شود به ماهیّت و هویت حاصله. که اگر هر ممکنی جامع میان این صفات همه شود، لااقل دو یاسه ازینها داشته باشد، و واجب الوجود هیچ ازین حالات ندارد. پس هرچه به ذهن درآید، ممکن باشد، که آنچه به ذهن درآید خالی نباشد از کلّ این صفات.

وقیاس این چنین شود که واجب الوجود خالی است ازین صفات همه، وهرچه به ذهن درآید خالی نیست ازین صفات همه، پس شکل ثانی نتیجه دهد که: واجب الوجود به ذهن درنیاید.

واینست که گفت: «لا تجده الاّ مباینا له». ضمیر «تجده» راجع است به «ما» و ضمیر «له» راجع است به «حق». پس گفت: «فهذا منه». یعنی: آنچه به ذهن درآید همه از واجب باشد، و معلول او.

«فدع هذا الیه فقد عارفته» یعنی: واگذار فهمیدهٔ خود را به او، یعنی: بدانکه مخلوقی است از مخلوقات واجب الوجود را، پس به تحقیق که بشناس اورا که نهایت شناختن واجب این باشد که به برهان بدانند که نتوان شناخت.

حکیم بزرگ ابوالقاسم فردوسی نیکو گفته است که:

به هستیش باید که خستو شویم ز گفتار بیکار بیکسو شویم

و از سخنان افلاطون است که: «ان غایة مراتب العرفان التصدیق بالجهل بالبرهان».

چون فارغ شد دانا از اثبات واجب و حال نفس و کیفیت عرفان او رسیدن به اقصی معرفت بیان، اراده کرده که گوید فایدهٔ عرفان را که لذت قصوی و بهجت بالحقیقة است، پس شروع کرد در بیان معنی لذت و گفت:

[۲۱]

< ادراک ، لذت ، الم و مطلوب قوۀ دراکه کمال است >

فص. کلّ إدراك فامّا أن یکون لملائم او لغیر ملایم (۲۳۲). و اللذّة إدراك الملائم ، (۸۸ر) و الأذی إدراك المنافر . إنّ لکلّ إدراك کمالاً ، و لذّته إدراکه . للشهوة ما تستطیبه، وللغضب الغلبة ، و للوهم الرجاء، و لکلّ حس[418] ما یعدّ له ، و لما هو أعلی هو الحقّ ، و خصوصاً الحقّ بالذّات . و کلّ کمال من هذه الکمالال معشوق لقوّة[419] درّاکة .

معنی لذّت دریافتن موافق است از آن حیثیّت که آن امر موافق است ، و الم ادراك ناموافق است از آن رو که ناموافق است . مثلاً ابعاد متّفقه شنیدن به قوّۀ سامعه را که اگر بعد میان نغمتین مختلفین بهحدّت و ثقل متّفق است ، و بر نسبتی از نسب مُنطَقه سامعه را لذّت بخشد که ، نفس به قوّۀ سامعه آن نسبت دریابد . و آن نغمه آهنگ بود . و از تألیف لحنی که از آن نغمات بهم رسیده باشد، نفس ملتذّ شود بهقوّۀ سمع . و اگر ابعاد متنافره بود ، و نسبت اصمّ بود، آن نسب در نتواند یافت . وچنانکه کسی جویا بود امری را، و در نیابد ، وخلاف متوقّع به ظهور رسد ؛ طبع را از شنیدن چنین بعد نفرتی روی نماید . و هرچند ادراك اسرع بود ، لذّت افزون باشد . چون شنیدن ابعاد کبار نسبت به صغار .

وکذلك باصره که چون الوان واعضاء را بهواسطۀ الوان مناسب بیند، نفس < را > به واسطۀ قوّه بصر لذّتی پدید آید ، و اگر نه ، متنفّر شود .

مجملاً لذّتهرچیزی از چیزی از آن باشد که حافظ وجود وموجب کمال

---

۴۱۸ ـ م و ط : حسن .

۴۱۹ ـ م و ط و شرح گمنام (۱۴۱) «القوة» ندارد ولی در شرح غازانی (ص۶۵) هست .

وجود آن چیز باشد. که هر موجود را حفظ مطلوب بود طبعاً و ارادةً. و ازین است که مدام گرمی از سردی گریزان بود، و سردی از گرمی حفظ وجود خود را[۴۲۰].
و مدام که موجود طالب کمال وجود خود باشد که حدّ کمال ازعدم و زوال دورتر باشد، و حدّ نقصان به عدم نزدیك. چون صحّت که به بقاء نزدیك‌تر باشد از مرض، و مرض به انحلال و زوال اقرب.

پس مدام لذّت از چیزی پدید آید که موافق باشد، که به هیچ موافق از آن‌رو که موافق است سبب زوال موافقی دیگر نگردد، بل سبب کمال او شود. و ناموافق از جهت ضدّیت باشد، از آن‌رو که ناموافق است. پس آن قوّه ندهد ناموافق دیگر را (۸۸ پ)، و موجب الم شود. و چون گفتیم که هر موجود را آنچه باعث کمال وجود شود یا طبعاً یا ارادةً، از آن‌رو که باعث کمال وجود است، لذّت بود.

و هر چیز را از ممکنات دو حال باشد: یکی حالتی که به آن ممتاز باشد از مغایر، و یکی صفتی که به آن مشارك بود با موجودی دیگر، اعم ازینکه آن امر جنس قریب باشد و یا بعید. و حفظ وجود هر چیز به آن امری شود که «ما به الامتیاز» است، نه به آن امری که «ما به الاشتراك» است. چه این امر به «مابه الامتیاز» موجود بالفعل است، و این سخن بیّن است.

پس ازین است که گفته‌اند که: شیء مطلق را از آن‌رو که شیء مطلق است از حدّ شیئیّت بیرون نبرد، که هیچ چیز معدوم مطلق نتواند شد. پس تضادّ از خصوصیّت ناشی شود، که خصوصیّتی شاید که مُضادّ و مُنافِر خُصوصیّتی باشد. و چون انسان به نحو ادراك از سایر موجودات ممتاز است، که نحو ادراك انسان هیچ موجودی را نتواند بود، که آن ادراك عقلانی است؛ پس لذّت بالحقیقة ادراك نفس ناطقه باشد که به سبب کمال وجود انسانی شود، چه «مابه الامتیاز» انسان

---

۴۲۰ ـ م «و» ندارد.

باشد از سایر (۲۳۳) موجودات[۴۲۱] .

و چون هر قوّتی موجودی بود ، و او را کمال وجودی ؛ کمال وجود هر قوّه ادراك ملایم خودش باشد . و اینست که گفت : « إنّ لکلّ إدراكٍ کمالاً ، و لذّته إدراکه » . چه ادراك سبب این شود که این صورت موافق پیوسته شود با مدرِك ، پس لذّت هر قوّتی ادراك کردن آن امر موافق باشد ، که کمال وجود آن قوّه است .

مثلاً شهوت را آنچه خودش آید از مطعومات و ملموسات وسایر امور که به نفس بهیمی متعلّق بود .

و غضب را ملائم غلبه باشد و استیلاء و انتقام ، در بعضی از کتابهای حکماء دیدم که : اگر شخصی‌را انتقامی مطلب باشد، و آن مدّعی حاصل نشود، شکستی در نفس او پدید آید ، که به هیچ‌چیز رفع نشود ، الاّ به آن انتقام ، که انتقام را بدل نباشد و عوض .

و وهم را امید ، که از امید لذّت برد .

مجملاً هر حسّ را آنچه موافق باشد : لامسه (۸۹ر) چیزهای نرم که در کیفیّت شبیه باشد به‌مزاج لامس، اگر مزاج لامس به‌حدّ اعتدال شخصی باشد ؛ و یا ضدّ کیفیّت مزاج لامس ، اگر مزاج لامس از اعتدال شخصی بیرون باشد . و ذایقه چیزهای شیرین گاهی ، و ترش گاهی ، موافق مزاج ذائق . مجملاً آنچه سبب کمال شود .

پس گفت : «و لما هو أعلى هو الحق» . یعنی آنچه اعلی بود در رتبهٔ وجود از حواسّ و فوق حواسّ باشد ، و جامع همه . بل مدرك مدرکات جمله خواهش باشد ، بالحقیقة لذّت او حقّ است ، که عبارت است از یقین که یقین او را از قوّه به فعل آورد . و هر چیز آن چیزی را به فعل آورد[۴۲۲] ، کمال او باشد ، و

---

۴۲۱ – م « موجودات » ندارد .

لذّت از آن برد . و انسان را همین صورت انسانی بالفعل دارد ، یعنی : نفس . و هرچه که نفس را به فعل آورد کمال انسان بود ، و آنچه انسان به آن مشارك بود با سایر موجودات لذّت زور باشد و کاذب . و این از آن باشد که به حقیقت بداند خود را[۴۲۳] . و اگر داند ؛ دانایی مدام حضور تامّ ندارد پیش نفس ، پس گمان برد که این لذّت حسی لذّت است .

مجملاً چون کمال نفس یقین است ، و یقین به هر موجودی متعلّق شود ؛ پس هیچ ادراك نفس را ضدّ نباشد ، و نقصان از عدم ادراك باشد ، بل او محیط شود به جمیع موجودات ، و عقل بالفعل شود . و لیکن مدرکات متفاوت باشد ، که بعضی متغیّر باشند. و این ادراك کمال نباشد ، از آن‌رو که در حال تغیّر به‌جهل مرکّب بر گردد . پس یقین ثابت باید نفس را . و هر معلوم که درو ثبات افزون‌تر فعلیّت نفس به‌آن بیشتر[۴۲۴] ، تا آنکه علم به معلومی پدید آید که مطلقاً تغیّر در ذات وصفات‌او راه نیابد، که نهایت‌لذّت ونهایت کمال علم‌باشد به‌چنان‌معلومی.

و این به چند وجه کمال باشد : یکی از حیثیت ثبات و بقاء و دوام لذاته‌که به هیچ وجه قبول تغیّر نکند . و ممکن نباشد تغیّر او را .

ویکی به‌آن‌رو که‌کامل مطلق است، و مبرّا است از نقصان مطلقاً . وادراك کمال مطلق را کمال بیش بود از ادراك نقص .

و دیگر اینکه ادراك حقّ بالذّات موجب ادراك همهٔ موجودات باشد ، چنانکه به فصوص پیش اشاره شد . و ازینست که گفت : « و خصوصاً (۸۹پ)الحقّ بالذات » .

پس گفت : « کلّ کمال من هذه الکمالات[۴۲۵] (۲۳۴) معشوق [لقوّة]

---

۴۲۲ ــ م « و هر چیز . . . . آورد » ندارد .

۴۲۳ ــ م : اودابی خود را .

۴۲۴ ــ م : یا .

۴۲۵ ــ م : کل عن هذه الکلمات .

دراکة». گفته‌اند: «العشقُ هو الابتهاجُ بتصوُّر حضرت[۴۲۶] دائماً». و چون گفتیم: هرچیز از ادراك ملایم لذّت برد، پس مبتهج باشد به آن ادراك، و عشق خود ابتهاج از تصوُّر حضور امری، پس هر کمالی ازین کمالات که ادراك آن لذّت است از برای مدرك معشوق آن مدرك باشد، پس معشوق نفس بالحقیقة که «موجود لذاته» است.

۴۲۶ ـ م و ط: حضرت.

[۲۲]

< کمال و لذت نفس مطمئنه عرفان حق اول است >

قال المعلّم: « فص. إنّ النفسَ المطمئنّـةَ كمالُـها عرفانُ الحقّ الأوّل. فادراكها لعرفانها الحقّ الأوّلَ برتبةقدسه علىما يتجلّى لها هواللذّةُ القُصوى».

نفس مطمئنه آن باشد که به یقین پیوسته بود، و اضطراب ازو رفع شده در کار نظر و عمل: امّا در نظر، از حیثیّت یقین، که یقین به ثبات باشد، و ثبات با تزلزل جمع نیاید. و امّا در عمل، از آن‌رو که یقین همه کردارها را به صواب آورد، صاحب یقین را میانه‌رو کند در اعمال.

معلّم گوید: نفس مطمئنّـه‌را کمال‌شناخت حقّ اوّلی است که واجب‌الوجود لذاته باشد.

و ضمیر « بادراکها » بحسب ظاهر راجع به نفس باشد. پس معنی چنین باشد که کمال نفس مطمئنّـه شناخت واجب الوجود است، به این طریق که ادراك کند نفس حقّ اوّل را. یعنی عرفان این باشد که ادراك کند حقّ اوّل را، چه گفتیم که کمال قوّهٔ نطقی ادراك است.

و چون نفس‌را مطمئنّه گفتیم، و نفس مطمئنّه‌را از شواغل هیولانی خلاصی روی داده باشد؛ پس ملتذّ نشود از مدرکات حواس دیگر، ومدام مشغول حق باشد، و متوجّه جناب احدیّت، و کمال او همان باشد، هم در واقع، که کمال نفس علم است، و هم در نظر او که کمال نداند هیچ چیز را الاّ عرفان ذات احدیّت.

پس گفت: «فعرفانُها الحقّ الأوّل رتبة قدسه على مايتجلّى لها هو اللذّةُ القُصوى» چون مقرّر کرد که کمال نفس مطمئنّـه شناخت خداست، و هر کمالی چنانکه گفتیم ملایم بود ذی کمال را، که سبب تمامی او شود در رتبهٔ وجود، و لذّت ادراك ملایم؛ پس‌عرفان حقّ لذّتِ قُصوی بود نفس مطمئنّـه را.

و گفت عرفان حق به رتبهٔ قدس حق است ، یعنی : چنین باشد که (۱۹۰ر) بشناسد ذات احدیّت را در آن مرتبه از تقدّس که هست ، که بری است از ارتباط بالقوّه و عدم و شرّ و امکان ، و محیط است به کلّ موجودات ، خواه ثابت وخواه متغیّر و خواه مجرّد و خواه مادّی و خواه ساکن و خواه متحرّك .

وچون ممکن نباشد معرفت ذات احدیّت کما هی ، گفت : « علی ما یتجلّی له » . یعنی به آن نحو که برو ظاهر شده باشد به صفات و آثار و آیات . و امّا اینکه شناخت حق لذّت قُصوی است، چنان است که لذّت ادراك و دریافتن کمال وجود باشد ، که شوق کلّ حفظ وجود باشد . و این حفظ نه حفظ وجود باشد علی الاطلاق ، که هیچ چیز معدوم مطلق و معدوم بالمرّة نتواند شد حفظ کند وجود مطلق را ، پس حفظ آن حدّ و رتبهٔ خاصّ باشد .

و چون انسان را رتبهٔ هستی از سایر موجودات به دریافتن و آگاهی ممتاز است ، کمال انسان که درین مقام نفس است آگاهی بود، و غیر این کمالی نباشد نفس را ، و امور(۲۳۵) دیگر معین باشند آگاهی را و شناخت را باشند، و به این اعتبار مطلوب باشند ، نه مطلوب لذاته . پس ادراك هر چند تمام‌تر باشد ، ادراك کمال بیشتر بود . و هر چند ادراك کمال افزون شود ، لذّت زیاده گردد .

پس یقین که ادراك جزمی مطابق واقع ثابت است، موجب لذّت شود نفس را زیاده از ادراك ظنّی که ثابت باشد و به تشکیك زوال پذیرد . و چون ثبات علم یقین مانع ثبات معلوم باشد ، که یقین مطابق معلوم علم به امور ثابته یقین باشد ، که متغیّر را ثبات نباشد ، و علم به غیر[۴۲۷] ثابت غیر ثابت باشد . و هر علم غیر ثابت، یقین به این معنی نباشد که ثابت بود ، بل جایز است که چنان یقین در هر آنی بر گردد . پس یقین به امور ثابته کمال حقیقی بود ، و لذّت بالحقیقة نفس انسانی را ، و خصوصاً گاهی که معلوم ثابت مطلق باشد، به حیثیّتی که به هیچ وجه تغیّر

---

۴۲۷ - م : تغیر .

در ذات او نباشد، و تامّ و فوق تامّ و کامل مطلق باشد.

و این یقین اگرچه در اصل یقین بودن تفاوت نکند. امّا حضور در نفس دانا تفاوت کند، که تواند بود (۹۰ پ) که دانا امری را یقین داشته باشد، و مدام متوجّه آن امر نباشد، بل گاهی متوجّه شود، و گاهی غافل. و این مرتبهٔ یقین مبتدی است. بل نحوی ادون ازین هم هست، که یقین در وجود امری باشد، و آن این تصوّر تام نباشد، چنانچه حال مبتدی‌است در تصوّر لا خلأ ولا ملأ، که مبتدی برهان یقین کند دراینکه بالای آسمان آخر لا خلأ بود، و کاملاً تصدیق کند. و این‌معنی در ذهن‌او درنیاید، بل‌مدام قوّهٔ واهمه پیش‌او آورد[۴۲۸] فضائی، و آن را غیرمتناهی نتواند فهمید، و در حیرت افتد، و هر چند خواهند به سبب استیلاء[۴۲۹] واهمه اکثر اهل عالم در تصوّر مجرّد همین حال دارند. و گاه بود که این حال موجب انکار شود نحو وجود مجرّد را مجملاً[۴۳۰].

چون یقین مستولی شود بر نفس؛ نفس را از حدّ تغیّر بیرون برد، و ثابت گرداند، که نفس به صورت یقینی بالفعل موجود باشد. و صورت یقینی ثابت، پس نفس را تغیّر نتواند بود، که مدام با یقین است. و این استیلاء زیاده شود، چندانکه فرو گیرد نفس‌دانا را، وهیچ از حالات دیگر نگذارد، وصفات رذیله‌را بسوزاند، و صفات کمالی گرداند همهٔ رذایل را، و مدام ملتذ بماند به لذّت حقیقی بحت، لذّتی که افزون از آن نباشد. تفصیل این سخنان در فصّ آینده بیاوریم.

---

۴۲۸ ـ م «آورد» ندارد.

۴۲۹ ـ م: به استیلای.

۴۳۰ ـ م «مجملا» ندارد.

[۲۳]

< نفس مطمئنه در اتصال شادان و در فراق سوزان >

قال المعلّم أعلی الله درجاته: « کلٌ مدرِكٍ یتشبّه‌ُ < بما یدرکه > من جهة التقبّل و الاتّصال. فالنفس المطمئنّة سیخالط من اللذّة الحقّیة علی ضرب من الاتصال، و تری الحقَّ في کلّ شيء و تبطل عن ذاتها. و إذا رجعت إلی ذاتها و آلت لها حراق ».[۴۳۱]

یعنی هر ادراك کننده (۲۳۶) خواه حوّاس باشد و خواه نفس انسانی وخواه عقول مجرّده مانند است ازین جهت به ادراك کردهٔ خود[۴۳۲] نسبتی که سبب قبول و اتّصال شود مُدرِك و مُدرَك را.

و این سخن از آن گفت معلّم، و خصوصاً ادراك نه چون مماسّهٔ اجسام باشد با یکدیگر، که به محض ملاقات سطوح باشد، یا ذات جسم به آن صورت غرض حقیقةً بالفعل نباشد، بل صفتی از صفات بالفعل باشد، بل صورت ادراکی متصل شود به ذات (۹۱ر) مدرك « بضرب من الاتّصال ».

چنانکه معلّم خود مثل زد که تعقّل نه چون قبول کردن موم باشد نقش خاتم را، که نقش در سطحی از سطوح موم پدید آید. بل اگر توهّم کنی که نقش نافذ است در اقطار موم ـ چنانکه هیچ جزء موهوم از موم نماند که منقوش نباشد به نقش خاتم، چنانکه در جزء نقش خاتم باشد در کل نیز، و این حالت ساری باشد در اقطار موم ـ کیفیّت تعقّل را ادراك توانی کرد.

و این سخن از آن گفت که نفس مثلاً جزئی و جزئی نباشد، تا با یکی به

---

۴۳۱ ـ شرح غازانی (ص ۶۸): و آلت لها اسف؛ شرح کمنام (۱۴۷): قالت لها اف ای تاسف .... و فی بعض النسخ بدل قالت و آلت و الاول اولی، چاپی: قالت لها اف اف: م و ط: و آلت لها حراق.

۴۳۲ ـ م: خواه.

صورت معقول ملاقی شود، و به جزء دیگر نه. و این گاهی درست باشد که این اجزاء خارجی باشند، که نفس در خارج به اجزاء مقداری منقسم شود. و هرچه به اجزاء مقداری منقسم شود او را هیولی باید[۴۳۳]، و نفس نحو وجود جدا بودن از بالقوّه است. و خصوصاً گاهی که عاقل بالفعل باشد، که کلّ فلاسفه اتفاق دارند که در آن حال مجرّد است. پس این موجود نتواند که به جزئی با مدرك متّصل شود با مدرك خود، چنانکه هیچ امتیاز در خارج نماند. و ازینست که گفته‌اند بعضی که: عاقل و معقول واحد است، و بعضی گفته‌اند: کالواحد است، چون شیخ رئیس در «شفاء».

مجملاً عقل ذات وحدانی بود در خارج، نه منقسم به اجزای مقداری و نه غیر مقداری، چون ما بالقوّه و ما بالفعل خارجی، که عبارت از هیولی بود. پس چون پیوندد به صورت عقلی، صورت عقلی باشد در خارج، که هر امری که درو حیث و حیث نباشد در خارج، و به حسب خارج الاّ حیثیّت وجود لذاته، چون به‌امری پیوندد، نه از حیثیّتی پیوندد و از حیثیّتی‌مباین وجدا باشد. وچنانکه جسم ابلق به جزئی با سواد بود و به جزئی با بیاض، و یا دو جسم دو طبیعت که از حیثیّت هیولی‌طبیعت قبول کند. و اینکه گوییم پیوندد، پیش قائلین به‌اتّحاد نه چنین باشد، که صورتی از خارج لاحق نفس شود و با او[۴۳۴] یکی شود، بل ملاحظهٔ نفس امور خارجی را موجب و باعث این شود که نفس به عالم خود وذات خود بر گردد و جویا شود در خود، و در خود بیابد صورت عقلی (۹۱ پ) که صورت عقلی[۴۳۵] در خارج موجود نباشد، و حرکت‌نکند تا به‌چیز پیوندد[۴۳۶]،

۴۳۳ ـ م: باشد.

۴۳۴ ـ م: باو.

۴۳۵ ـ م «که صورت عقلی» ندارد.

۴۳۶ ـ م: نه پیوندد.

بل نفس بر آید به آن صورت عقلی گاهی که جویا شود صورت را به وجهی از وجوه.

اینست [که] گفته‌اند ، پس تأمّل باید کرد که عقل بالفعل چنان است که با ذات وحدانی (۲۳۷) مصوّر به جمیع صور موجودات است بالفعل[۴۳۷] وساکن ، یعنی: ثابت است در عالم خود ، و باجمیع صور دفعةً موجود است باصورت حیوان و با صورت انسان و با صورت فرس ، و با جمیع حقایق که عقل بالفعل است .

ازینست که ارسطوطالیس به کتاب « اثولوجیا گفت[۴۳۸] :

« و نقول : إنّ في العقل الأوّل جميعَ الأشياء ، و ذلك لأنّ الفاعل الأوّل فعل فعله هو العقل ، فعله[۴۳۹] ذا صور كثيرة ، و جعل في كلّ صورة منها جميع الأشياء التى تلايم تلك الصورة . وإنّما فعل الصورة وحالاتها معاً، لاشيئاً بعد شيء ، بل كلّها معاً و في دفعة واحدة . و ذلك أنّه أبدع الانسان العقلى ، و فيه جميع صفاته الملائمة له، ولم يبدع بعض صفاته أوّلاً وبعض صفاته آخراً ، كما في الانسان الحسّى . لكنّه أبدعها كلّها في دفعة واحدة . فان كان هذا هكذا، قلنا : إنّ الأشياء التى في الانسان كلّها هيهنا فيه. كان اوّلاً ثمّ يزداد[۴۴۰] صفة لم يكن البتة . و الانسان في العالم الأعلى تامٌّ كاملٌ ، و كلُّ ما وصف به لم يزل فيه . فان قال قايل : ليس صفات الانسان الأعلى كلّها باقية ، بل هو بالصفات[۴۴۱] اخرى يكون بها تامّاً ؛ قلنا : فهو إذاً واقع تحت[۴۴۲] الكون و الفساد . و ذلك أنّ الأشياء التى تقبل الزيادة والنقصان ، ما هى في عالم الكون والفساد ، إنّما صارت تقبل الزيادة والنقصان،

---

۴۳۷ ـ م « چنان است که با ذات مصور به جمیع صور موجودات است بالفعل چنان است » باز هم آمده است .

۴۳۸ ـ میمر ۱۰ باب من النوادر ص ۳۹ .

۴۳۹ ـ م : فعل .

۴۴۰ ـ م ط : ثم نزداد .

۴۴۱ ـ چاپی : قابل لصفات .

۴۴۲ ـ م ط : يجب .

لأنّ فاعلها ناقصٌ ، و هو الطبیعة ، لا یبدع صفات الأشیاء دفعةً » .

پس تأمّل باید کرد که چون است وجود صفات و ذات عقلی دفعةً در عقل ، و چون با اینکه ذات وحدانی است کلّ بالفعل است ، و جامع جمیع مراتب موجودات . وچون این موجودات در عقل‌اند، و نحو ادراك عقلی این موجودات‌را چه سان است ، و پس از آنکه در عقل موجود دایم‌اند(۴۴۳) و باقی ، چون درین عالم‌باقی نتوانند(۹۲ر) بود . وچون هرچیز در عقل باشد ، کیفیت تغیّر موجودات کاینه چون بر وجه ثبات در عقل موجود است .

این مطالب غامضه که نتوان‌فهمید ، و اگر توان ، شاید سالهای دراز باید فکر کرد ، و آن وقت‌هم نفهمند ، الاّ ما شاء الله .

مجملاً ادراك چون ملاقات تامّ است با صورت ادراکی را با ذات مدرك ، و هم کمال اوست و معشوق او ، چنانکه معلّم پیش ازین اشاره کرد ؛ لذّت(۴۴۴) آن باشد که معشوق و آنچه جویای آن باشند رسند . و نهایت لذّت‌آن باشد که تلاقی(۴۴۵) شوند با مطلوب بالتمام که اعتبار خارجی برخواسته شود . پس ادراك عقلانی نهایت لذّت باشد و نهایت غبطه .

و لیکن چون این صورت به ذات مدرك پیوندد ، البته مدرك مشابهتی یابد به آن صورت که آن‌صورت در نحو وجود قریب باشد به مدرك ، تا تواند پیوسته شد با ذات مدرك ، و مدرك آن را قبول کند (۲۳۸) ، و متّصل شود به آن‌صورت اتّصال تامّ چنانکه بگذشت .

و ازینست که حواسّ هریك مدرك خود را دریابند، و از مدرکات دیگری غافل باشند ، که صور را نتوان شنید ، و آواز و لحن را نتوان دید ، و کذلك

---

۴۴۳ ـ م : آید .

۴۴۴ ـ م : و لذت .

۴۴۵ ـ م : تلاقی .

شیرینی را نتوان به لمس یافت. و این حالت از آن باشد[۴۴۶] که هر حسّ را مناسبتی بود با مدرك، که به آن مناسبت متصل شود از جهتی با مدرك خود، چنانکه لمس چون خود از اعتدال کیفیّت مزاجی باشد سردی و گرمی دریابد، و تن آدمی چون بر حدّی از خشونت و ملاست باشد خشونت و ملاست دریابد.

و هیچ موافقی موافق را درنیابد از حواسّ از آن‌رو که موافق است. این است که «اسکندر افریدوسی» گفت: عقل هیولانی‌را هیچ صورت ادراکی بالفعل نیست که همه‌چیز دریابد. و اگر صورتی بودی ادراکی؛ همان امر را که به آن بالفعل عقل هیولانی است در نیافتی، و حال آنکه نفس هر چیز را دریابد. وچون عقل هرچیز را دریابد، وتمامی مدرکات حواسّ‌را ادراك کند، که مدرکات حواسّ جمع آیند پیش عقل؛ لاجرم عقل باشد نسبت به‌حواس، که به‌همه رسد، وحواس به او رسند، و ادراك او اتمّ باشد از ادراك خواب که حواس باشد نه عقل‌را. پس نفس را لذّت افزون باشد از حواسّ (۹۲ پ).

و اینست که گفت: «فالنفسُ المطمئنّةُ سیُخالِطُ من اللذّة الوهمیّة علی ضربٍ من الاتّصال». لذّت حقّه لذّتی باشد که ادراك ذات حق پدید آید. و چون به این ادراك حواسّ را حبس کند، و قوّهٔ واهمه را ضعیف گرداند، که به هیچ‌وجه معارض نشود با قوّهٔ عقلی، و چنانکه پیش ازین گفتیم. و گاه باشد که عقل‌به‌جزم نداند چیزی را، و قوّت سبب آن شود که فعل آن اثر مجزومٌ به را بالفعل به حقیقت نتواند دانست، چون تصوّر تجرّد نفوس جزئی را که به سبب استیلاء واهمه هر چند خواهد که تصوّر مجرّد کند، و همهٔ آنرا مصوّر سازد به صورت اجسام.

و کم کسی باشد که مجرّد فهمد. و آنچه گویند از هیولی و نفس و عقل همه به زبان گویند، و هیچ در ذهن ایشان نباشد. و این از استیلاء واهمه باشد.

۴۴۶ ـ م: باشند.

وچون ضعف درین قُوی که معارض قوّهٔ عقلی‌اند پدید آید، که عقل ظاهر شود به‌تمام که خفای او نباشد، الاّ از استیلاء واهمه، و نقصان او نبود الاّ به‌سبب ناتمامی این قوّه. و چون این قُوی ضعیف گردند و منقاد عقل گردند؛ ادراك عقل تمام شود.

و چون ادراك تمام شود؛ لذّت تمام گردد، که لذّت ادراك ملایم است. و چون آرام به‌هم رسد، و توجه کامل شود، و عدم غفلت، که مدام نفس متوجّه مدرك خود باشد، و ملاحظهٔ جناب احدیّت کند، و تکرار کند این ملاحظه را؛ از جمیع حواسّ خود بل از خود غافل ماند، غفلتی که عین‌شعور و ادراك وتمامی بود، و بسته باشد به یقین خود.

و این‌مدام نباشد. بل در اوایل حال گاهی ظاهر شود، چنانکه شیخ رئیس در «مقامات عارفین» گفت: «کأنّها بروق(۲۳۹) تومض إلیه ثم تخمد». وچون ملاحظهٔ زیاده شود، و مستولی گردد بر نفس، و نفس را انس به آن مدرك خود پدید آید، و مدرك برو ظهور تامّ پیدا کند؛ جمیع کثرت از نظر عقلی او برخیزد، که کثرت نباشد الاّ به استیلاء حواسّ. و حواس در آن حال مغلول باشند، پس وحدت ظاهر شود، و مدام آنچه بیند متوجّه حقّ گردد به سبب استیلاء آن ادراك در ذات نفس.

و این حالت به قوّهٔ شخص ماند ابصار را، که چون (۹۳ر) ملاحظهٔ جرم شمس کند، و چشم بر آن دوزند مدّتی؛ چون به جای دیگر نگاه کنند، همان جرم شمس مخیّل شود. و این حالت نباشد الاّ به سبب استیلاء شمس بر قوّهٔ باصره، که آن صورت ازو منسلخ نشود.

و اینست که گفت: «فیری الحقّ في کلّ شيء».

و این رؤیت نه به‌چشم باشد بل به‌قوّهٔ نطقی بود، چنانکه گویند: «ماتری في هذه المسئلة، یعنی: «ما تعتقد».

پس گفت: «و یبطل من ذاتها» یعنی‌ازمرتبهٔ وجود نفس بیرون رود. واین

نباشد إلاّ اینکه اعتقاد اسکندر افریدوسی است که گوید: نفس چون متوجّه معقولات صرف شود؛ عقل بالفعل باشد، و از حدّ نفس برآید به حدّ عقلی. و چون متوجّه محسوسات شود، حاسّ بالفعل باشد.

و بطلان ذات درین مقام عبارت است از غفلت از خود، و توجّه تامّ به جناب احدیّت و[۴۴۷] محو گشتن در نور او، و حیرت صرف، وسکون مطلق، که هیچ فکر درو نباشد. و انتقال بلکه محو همان ادراك خود باشد. و درین حالت گاه باشد که شواغل جسمانی نفس را از آن توجّه تامّ بازدارد، و به فکر خود و به فکر عالم طبیعت اندازد. چنانکه از ارسطوطالیس حکایت کردیم به عبارت «اثولوجیا» که گفت: مرا فکر حجاب شد و فرود آورد از آن عالم خوش که لذّت صرف بود و ثبات مطلق. و اینست که معلّم گفت: « إذا رجعت إلی ذاتها و آلت لها حراق ». مراد به رجوع بر گشتن از انمحاء و غفلت از خود، وملاحظهٔ جناب احدیّت. و ضمیر «ذاتها» به نفس راجع است، و «آلت» به معنی «رجعت» است، که « آل الشخص ما یأول إلیه » و عطف است بر «رجعت» و جار و مجرور متعلّق است به « یحصل » مقدّر. یعنی: « إذا رجعت و آلت إلی ذاتها یحصل لها تأسّف »، و جمله جزای شرط است، یعنی: « آلت مدرکاً لذاتها ». و «حراق» خبر مبتدأ محذوف است، یعنی: «و هی حراقٌ و متأسّفٌ علی فوات مقصودها».

و شاید این بنا بر آن باشد که «و او» در نسخه نباشد، و عبارت چنین بود: «رجعت إلی ذاتها آلت لها». و «آلت» جزای شرط باشد. و اگر « و او » باشد، ازبرای عطف نخواهد بود. بل « و الت » از « موالاة » خواهد بود، و « حراق » فاعل (۹۴پ)، «والت»، که در صیغهٔ مبالغه تذکیر و تأنیث مساوی است، یعنی: نزدیك خواهد بود مر نفس را امری که موجب تأسّف و ندامت باشد از رجوع به ذات خود و گذاشتن عالم (۲۴۰) حقیقت را و لذّت بحت را[۴۴۸].

۴۴۷ ـ م ط: که و (گویا کلمه‌ای افتاده باشد)

۴۴۸ ـ ط هامش: از «یعنی» تا به آخر کلام تا «فص» در نسخهٔ اصل مضروب است.

[۲۴]

< نه هر دارای لذت و صحت بدان آگاه است >

قال المعلّم: «ما کلُّ مانال اللذّةَ یشعر بها، ولا کلُّ محتاج إلی الصحة[۴۴۹] یفطن لها، بل قد یعاف. الیس الممرورُ یستخبثُ الحلو و یستبشعه[۴۵۰]. الیس من به جوعُ بولیموس یعاف الطعام و یذوب بدنُه جوعاً. ما کلُّ منقلب في سبب مولم یحسُّ به. الیس الخَدِرُ الفاقدُ للقوّة اللامسة[۴۵۱] لایولمه إحراقُ النّار ولا إجمادُ الزمهریر.

ممرور آن کسی باشد که مِرّهٔ صفراء بر مزاج او غالب بود، و رطوبت لعابی که طعوم را به ذائقه رساند در ذهن او مکیّف گشته باشد به تلخی که هر چیز خورد تلخ نماید، و «بولی» به‌زبان یونان امری‌عظیم را گویند، و«موس» گرسنگی را. و «بولیموس» عبارت است از گرسنگی اعضاء و شبع معده به‌واسطهٔ اخلاط که هیچ نتواند خورد صاحب این مرض، و مدام گرسنه باشد اعضای او. و این را جوع بقری گویند. و «یعاف» به معنی ترك است. و خدر مرضی باشد که عضو را بی‌حس کند، و آن دوائی که این اثر دهد آنرا مخدّر گویند، چون زعفران.

و غرض معلّم ازین فصّ از التـ شبهه است که نکویند: هر گاه کمال نفس انسانی و لذّت‌حقیقی معرفت‌ذات احدیّت باشد و صفات و آثار او، و لذّت دانش غریزی باشد نفس انسان را، چرا متوجّه این معرفت و دانش نگردد از مردمان الاّ اندکی. پس تمهید مقدّمه کند، و در فصّ آینده جواب را تمام کند.

مقدّمه اینکه هر کس به‌لذّتی رسد، لازم‌نیست که شاعر باشد به‌آن لذّت.

---

۴۴۹ ـ ط: صحة (نیز شرح غازانی ص ۶۸ و شرح گمنام ۱۴۸).

۴۵۰ ـ هامش ط: شیء بشع ای کریهة الطعم.

۴۵۱ ـ هامش ط: القوة اللامسة لیس فی نسخه مصححه.

بلکه گاه باشد که مانعی بود از ادراك آن لذّت ، هرچند آن مدرك لذیذ باشد . و هر کس که محتاج باشد به صحت ، یعنی مریض باشد ، لازم نیست که متفطّن شود به آن مرض ، بلکه گاه باشد که ترك کند طلب صحّت را . پس شروع کرد در سند منع که : « الیس الممرور » یعنی چنین است که ممرور دوری کند از شیرینی ، و « یستبشعه » یعنی : آن‌را کریه داند ، که مذاق او تلخ نماید از جهت مخالطت رطوبت لعابی او (۹۴ر) به مرهٔ صفراء . « من به » یعنی : از آنکه جوع بولیموس دارد از طعام گریزد ، و بگدازد تن او از گرسنگی .

مثال اوّل از برای آن آورد که لذّتی به او رسد ، و درنیابد به‌سبب مانعی. و مثال دویم را به واسطهٔ آنکه ترك لذّت کند به واسطهٔ عدم تفطن به لذّت .

پس گفت : شاید باشد کسی از المی متأذّی نشود ، هر چند در افتاده باشد در امری مولوم . چه تواند بود که احساس الم نکند ، چنانکه خَدِر ، یعنی : آنکسی که صاحب خَدَر باشد الم نبیند ازسوختن آتش و فسرده گردانیدن سرما. پس شاید که المی یا لذّتی به کسی رسد ، و از آن الم و لذّت خبر نداشته باشد، به واسطهٔ مانعی .

پس ازین شروع کرد در جواب و گفت :

[۲۵]

‹چون پرده بر افتد هر کس به درد خود آشنا شود›

« فص. ما حالُ الممرور إذا کشف عنه غطاءُ سوء المزاج، و من به جوعُ بولیموس إذا استفرغ من معدته الأذی و الخَدَر إذا سرت قوّةُ (۲۴۱) الحسّ في جارحته، الیس الأوّلُ یستلذُّ الحلو استلذاذاً، الیس الثانی یُقلِقه الجوعُ إقلاقاً، الیس الثالثُ یُنهِکه[۴۵۳] الألمُ إنهاکاً؛ کذلك إذا کشف غطائُك فبصرُكَ الیومَ حدیدٌ ».

اقلاق بمعنی اضطراب است. وما حصل این گفتار اینکه شاید نیافتن بعضی این لذّات حقیقیه را، و ادراك معارف را، و مایل نبودن ایشان به‌این، چون حال ممرور باشد، یا صاحب جوع بولیموس، یا صاحب خَدَر، که الم خودرا ندانند، و ادراك لذّت نکنند، به سبب مانعی. به این‌معنی که نفس چون مغموس است در عالم طبیعت خصوصاً بعضی‌را بل اکثر را، و معتاداند به حواسّ و مدرکات آنها، و قُوی حسّی مستولی است بر قوّهٔ عاقله، و خصوصاً وهم و خیال، که ازین دو قوّه ناطقه خالی نیست، و نتواند بود مگر پس از ریاضات، و این قوّتها بجای مرّهٔ صفرااند قوّهٔ ذائقه را، چنانکه صاحب مرّهٔ صفراء شیرینی خالص ادراك نتواند کرد، بل مدام مخلوط باشد به رطوبت لعابی که تلخ شده است به واسطهٔ مخلوط بودن با مرّهٔ صفراء؛ کذلك حال نفس که ادرك معانی عقلیّه نتواند کرد، الاّ اینکه مخلوط باشد به حواس. و هر چند خواهد که تصوّر کند حقیقت مجرّدی را وهم و خیال پوشانند بر آن حقیقت (۹۴پ) صورتی و آن‌معنی صرف

---

۴۵۲ ـ در شرح گمنام ۱۴۹ و شرح غازانی ص ۶۸ هم از چنین ریشه شناسی یاد شده است.

۴۵۳ ـ هامش ط: و ینهکه یبالغه فی الوجع.

ظاهر نشود[۴۵۴] مر نفس را ، پس مطلوب خود را کما هو درنیابد .

واینکه ازین‌مرض نخواهد که خود را خلاص‌دهد به‌سبب آنست که نفهمد مرض ذاتاً [تا] در دفع آن بکوشد ، چنانکه صاحب جوع بولیموس گمان برد که سیراست ، و احتیاج ندارد به طعام ، و روزبروز گدازد از شدّت جوع[۴۵۵] . واین از آن سبب باشد که معده خالی بود از اخلاط ردّیه ، و ممتلی نباشد از اخلاط ، چون غذا به تحلیل رود ، و از ما ساریقا بگذرد ، و اخلاط گردد ، و فضله از راه امعاء دفع شود ، سوداء از طحال بریزد بر معده . وچون سوداء را طعم ترش است ، و از تندی خالی نیست ، چون دغدغه حالتی بر معده پدید آید ، و به آن سبب بیابد که گرسنه‌است .و چون معده از اخلاط فاسده پر باشد ،سوداء نتواندریخت از طحال برمعده . واگر ریزد ، محسوس نشود ، به‌سبب آنکه معده را غشیانی[۴۵۶] باشد از اخلاط فاسده ، پس گرسنگی محسوس نشود . و چون آن اخلاط غذاء نشوند که صلاحیت غذائیّت ندارند ؛ پس اعضاء گرسنه بمانند ، و آن کس شاعر نباشد . و چون آن اخلاط را دفع کنند به استفراغات و مسهلات شاعر شود به گرسنگی و مضطرب گردد .

و کذلك صاحب خَدَر را چون حسّ درآید به آن عضو بی‌حس ، از الم و حرارت آتش و اجماد ز مهریز متألم گردد .

و اخلاط نفس نباشد الاّ غواشی هیولانی از حواسّ و مقتضیات‌شهوت وغضبی و مقتضیات وهم ازحب و رجاء و امل. و لازم این‌خصلتهاباشد سایرخصال مذمومه ، چون طمع و عیب کردن که از امید خیزد . و مدام (۲۴۲) به‌نفس مشغول باشد به این مدرکات و این حواس و این اعمال ، و هرگز به‌فکر عالم عقلی نیفتد . و اگر

۴۵۴ ـ م : پوشانند صورتی و این معنی ظاهر نشود .

۴۵۵ ـ م « گمان برد ..... جوع » ندارد .

۴۵۶ ـ م : غشائی .

افتد، معنی عقلانی صرف ادراك نکند، بل‌مخلوط به مدرکات حواس ادراك‌کند.

پس ازین دو طریق تواند بود: یکی آنکه در اصل ادراك نکند، و این مرتبهٔ عوام است یا آنکه به عوام ماند.

و اگر گاهی ادراك کند، و گاهی نکند؛ از دو حال بیرون نباشد: اگر ادراك به ندرت (۹۵ر) باشد، بسیار علاج این کس به‌ریاضیات ومجاهدات باشد، و هم به فکر بسیار و تأمل در علوم به ترتیب از منطق به ریاضی، و از ریاضی به طبیعی، و از طبیعی [به] مسائل‌الهیـّه، و از مسائل الهیـّه به‌جناب احدیـّت چنانکه رتبت قدس او است، و ممکن است به آن رسیدن.

و آنکه ادراك کند بسیار و گاهی دریابد ممانعت حواس را، این کس را آن‌قدر ریاضات نباشد، بل انس باید داد به جان این معنی را، که انس به آن معنی سبب مردن حواس شود، و ظهور قوّهٔ نطقی و نهایت ادراك او.

و امّا تفاوت مراتب ریاضات درین مردم مختلف است به حسب قوّهٔ نفس ایشان و مقام ایشان در مرتبهٔ انسانی. ولیکن در هیچ‌مرتبه بعضی از ارباب عرفان از ریاضت خالی نبوده‌اند، که گاه باشد که قوّهٔ طبیعت مستولی گردد، و حواس قویّ گردند، و ریاضت به قلیل طعام باشد و منام و کلام، و مدام با سهر و جوع بودن، مگر اندکی از شب، و قیام نمودن به صلوة و صیام از فرائض و نوافل، و مدام فکر کردن در امارات صنعت، ویا متوجـّه‌بودن به‌جناب احدیـّت، وصدقه دادن اگر از خود داشته باشد، و اگر نداشته باشدبگیرد و بدهد، وسکون وثبات داشتن در حرکات جسمی و نفسانی، و غضب فروخوردن، و باخلق به‌راستی و رفق سلوك‌نمودن، و به‌جمیع احکام ناموسی قیام نمودن، ویاد مرگ کردن، و تضرّع کردن سوی جناب احدیـّت، و از ارواح مقدّسین استمداد کردن، و از مردگان عبرت گرفتن، و از ارواح ایشان استمداد نمودن، و دایم الفکر بودن، و به همه حال مشغول بودن.

کمال دوام فکر است متوسطین را چنانکه مروی است در احادیث نبوی، صلّی‌الله علیه‌وآله، که «تفکّرُ ساعةٍ خیرٌ من عبادةِ سَنَة».

و ازین است که واقع است «نومُ العالم خیرٌ من عبادةِ الجاهل». و عالم‌را نوم سبب زیادتی قوای دماغی گردد، و در فکر کوشد.

و جاهل چون معنی عبادت نفهمد، شاید باشد که عبادت کند، و نداند که چرا و چه کار می کند، و ساکت باشد، و سکوت او چون سکوت بهایم باشد (۹۵ پ). و تقلیل طعام کند، و از ضعف نتواند برخواست به عبادت، و بیداری کشد چندانکه چشمش به درآید، و از عبادت باز ماند.

مجملاً در احادیث نبوی، صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، واقع است که ثواب طاعت به قدر عقل است. و این از آن باشد که چون عقل کامل شود، تمام گردد. و دلیل این حدیث عاید است در کتاب «کافی» (۲۴۳) مجملا.

تفصیل این مجمل آنست که شرع نبوی محتوی است که «لا یغادر صغیرة ولا کبیرة».

و اگر کسی کتابهای حکماء خواهد در باب سلوك و ریاضات و مجاهدات، «کتاب براهمهٔ هند» است، هرچند مسائل نظری آن نه بر نهج صواب است، بعضی را در طریق عمل بسیار بسیار خوب نوشته‌اند، و مطالعهٔ آن بسیار سبب انزجار طبع شود ازعلایق جسمانی، و آن کتاب را «مهابارات» نام است. هدانا‌الله و إخواننا طریق الرشاد.

مجملاً این ریاضات و مجاهدات سبب خلاصی نفس شود از مراتب طبیعت، هرچند در اوایل بسیار شاق نماید. چون خوردن شربت بد[۴۵۷] طعم از جهت استفراغات اخلاط، هرچند اول ناخوش باشد، امّا آخر سودعظیم بخشد. اینست مجمل از آنچه دانایان به کتابهای خود نوشته‌اند (دربارهٔ) حواس جسمانی، که

۴۵۷ – م: بی.

هر گاه برداشته شود، دیدهٔ بصیرت روشن گردد، و به آن دید دریابد جناب احدیّت را، چنانکه ممکن باشد ممکن را.

پس ازین سخنان معلم شروع کرد در زیادتی توضیح و گفت :

[۲۶]

< پرده‌ها را به یك سوی نه تا به صقع ملکوت درآیی >

«فص. انّ لك منك حجاباً[۴۵۸] فضلاً عن لباسك من البدن. فاجهد أن ترفعَ الحجابَ، و تتجرّد. فحينئذ تلحقُ فلا تسائل عمّا تباشره. فان ألمتَ فويلٌ لك، و إن سلمتَ فطوبى لك. و أنت[۴۵۹] في بدنك كأنّك لستَ في بدنك، و كأنّك في صُقع الملكوت، فترى مالا عينٌ رأت ولا اُذُنٌ سمعت ولا خَطَرَ على قلب بشر، فاتّخذ لك عند الحقّ عهداً إلى أن تأتيه فرداً».

و اینست که سبب دوری وجدایی از تو است[۴۶۰]، یعنی: از نفس مجرّد «وجود او في نفسه»، و متوجّه شدن به‌ذات خود در مرتبهٔ نفسی. چه جای لباس بدن که مانعی(۲۹۶ر) دیگر است. بل‌موانع بسیار است ازلذّات و شهوات واخلاق ذمیمه و اطوار مردوده، و از عادات ناپسندیده که به سبب مخالطت با خلق پدید آید، و آشنایی ابنای زمان. که افلاطون الهی گفت: إنّ للنفوس جرباً کما للأبدان. چه‌نیکی وبدی، هردو سیری بود، تا کدام غالب‌آیند، و غواشی بدنی. و حقیقت سخن آنست آخر درجهٔ سلسله عود است، پس به طبیعت او را تمام قوّتهای جسمی‌از قابله‌وفاعله مثل‌قوّهٔ هیولانی وجسمی ومعدنی ونباتی وحیوانی.

چه مقرّر است که طبیعت حرکت نکند از نوعی اسفل به نوعی اعلی، تا تمامی کمالات ممکنه نوع اسفل را به فعل نیاورد. و الاّ، لازم آید که قوّتی در طبیعت نظام معطّل باشد. و این محال‌است چنانکه در فن الهی مقرّر است.

و ارسطوطالیس (۲۴۴) به آن[۴۶۱] تصریح کرده در چندین کتاب. پس

---

۴۵۸ ـ هامش ط: غطاء فی نسخة.

۴۵۹ ـ فانت.

۴۶۰ ـ م: تست.

۴۶۱ ـ م ط: با.

تمامی قوّتهای سلسلهٔ عودی در انسان جمع باشد. وهمین اجتماع سبب محجوب بودن نفس باشد از یافتن خود، و بر گشتن به عالم خود.

پس گفت: «فاجتهد أن ترفع الحجاب»، و این چنان است که انسان به حقیقت بداند که هر نوع را خاصیّتی است که به آن خاصیّت آن نوع[۴۶۲]، بالفعل آن نوع است. مثالش شمشیر به برش از ساتور ممتاز است، نه به سطبری و وزن، یا بودن از پولاد، پس کمال شمشیر در شمشیر بودن به برش باشد. پس اگر در آن امور مشارکت تمام باشد، در[۴۶۳] شمشیر بودن به حدّ کمال بود.

پس انسان را باید که تفحّص از آن[۴۶۴] چیزهایی که مشارك است باسایر انواع جسمانی چون جسمیّت و نموّ و حسّ و حرکت که به اینها آن انواع دیگر بالفعل‌اند کند، و از آنچه به آن ممتاز است و بالفعل انسان است، یعنی: ادراك کلّی عقلی، تا بداند که انسان را باید مردمی، نه از استکمال آن قوّتها به فعل باشد، بل‌در حقیقت اگر در استکمال آن قوّتها سعی کند، هرآینه خواهد که خودرا از حدّ مردمی بیرون‌اندازد، نه‌اینکه انسان بالفعل گرداند. چنانکه اگر ملکه حرص یا ایذای خلق در خود استوار سازد، که خاصیّت موش و مار است یاملکهٔ تهوّر که (۹۶پ) خاصیّت شیر است. پس او را سعی باشد که از حدّ مردمی خود را بیرون برد، و در افق‌سباع یا بهایم یا حشرات زمین در آرد، واین محال باشد، و هر گزمطلوب او بر نیاید. لیکن خود را شبیه‌سازد، اولئك کالأنعام بل‌هم أضلّ. و نه کار خردمند باشد چیزی خواستن که وصول به‌آن محال باشد. و بر تقدیر محال اگر رسد، خود را از مرتبهٔ اعلی به حدّ اسفل اندازد.

پس مردم باید که در استکمال صفت خاصّ خود که به آن مردم است،

۴۶۲ ـ م: که به آن نوع.

۴۶۳ ـ ط: نه در.

۴۶۴ ـ م «آن» ندارد.

یعنی : ادراك حقایق سعی کند ، تا به نهایت حدّ مردمی[۴۶۵] رسد ، بل در گذرد و نام مردمی[۴۶۶] ازو برخیزد ، و نام خود یابد . و این نه موجب زوال و نقصان او باشد . چنانکه نطفه چون نام منویّت گذارد ، و نام نباتی بردارد ، هیچ ازو کم نشود ، بل فزایش گیرد . و چون نام حیوانی یابد ، از نبات کم نیاید . و کذلك چون نام انسان برو افتد از حیوان کم نباشد[۴۶۷] . پس ضرور شد رفع حجاب .

و همانا معلم را مراد از حجاب آنست که افلاطون گفت ، معرفت غریزی نفس است ، لیکن علایق او را غافل دارد . پس به قدر[۴۶۸] رفع علایق آن کمال ظاهر گردد ، نه اینکه صورتی از خارج بدو پیوندد .

همانا اگر یادآوری مباحث پیش را ، این سخن افلاطون بفهمی . وامّا طریق رفع حجب چنانست که به یقین بداند که بیرون از خرد هیچ نیست ، و هرچه هست در خرد جمع است ، و در نظر جزئی بیرون از خرد نماند ، که ارسطوطالیس گفت : « العقلُ هو الکلُّ بالفعل » .

و چون این سخن به برهان بداند ؛ تأمّل (۲۴۵) کند در خود ، و ملاحظه نماید کیفیّت ترقّی معقولات بالقوّة را از محسوس[۴۶۹] و مخیّل و پیوستن به جان گویا ، تا بداند که او را همین ترقّی است از حدّ معقولیّت بالقوّه و رسید به حدّ معقولیّت بالفعل بل عاقلیّت بالفعل و احاطهٔ تمام حقایق به یقین این است که مراد استاد کامل « بابا افضل کاشی » که گفت : یقین باز گشت[۴۷۰] نظر است از چیزهای بیرون از خود ، و رسیدن به خود چندانکه هیچ بیرون از خود نبیند ،

---

۴۶۵ و ۴۶۶ ـ ط : مردمی .

۴۶۷ ـ م : نباشد .

۴۶۸ ـ م : عاقل اگر دارد پس تقدیر .

۴۶۹ ـ م : محسوسات .

۴۷۰ ـ م « بازگشت » ندارد .

که تا از بیرون از خود بیند ، آگاهی او مضطرب باشد به یقین (۹۷ ر) .

این مجمل را به کتابهای دانایان تفصیلی است تمام .

پس گفت : « و حینئذ تلحق » مراد لحوق به‌یقین است ، و رسیدن به‌نهایت حدّ عقلی که حرکت و سکون از ذات او رفع شود ، و او را هیچ منتظَر نماند ، به نحوی از ثبات مطلق بماند ابد الدّهر بی امتداد زمان و تغیّر و انتظار و الم و لذّت حسّی و بالقوّه ، و به سیر ، بل از افق زمان در افق دهر باشد ، و درازی روزگار هیچ برو ننماید ، بل کلّ زمان چون آنی بود که محیط باشد به کلّ . و گردش روزگار و افق اجسام و تغیّر حدّی باشد از خرد . پس او را در همین هیکل جسم نه شادمان یابند و نه به حسد ، و نه دوست[۴۷۱] با کسی و نه دشمن . بل غرض او غرض کلّ باشد ، و آنچه از علائق بدن رسیده باشد از صفات حسّی تمام آورده باشد .

و به این اشاره کرد معلّم که : « فلا تسأل عمّا تباشره » پس گفت : « فان المتَ ، فویلٌ لك. وإن سلمتَ ، فطوبی لك ». مرادالم و لذّتی است که از استماع این حکایت پدید آید . چه اگر نفس را فی الجملة صفائی بوده باشد ، چون از عالم او خبر دهند ، خوشحال شود . و اگر فرو رفته باشد در عالم طبع ؛ شنیدن این سبب انقباض او گردد ، بل این سخنان را کذب و گزاف انگارد ، بل گمان برد که آنان که این سخنان گویند غرضی را گویند از اغراض حسّی جسمانی ، چه ایشان خود جز این مطلب تصوّر نتوانند کرد .

پس گفت: « وأنت في بدنك كأنّك لستَ في بدنك ، و كأنّك في صُقع الملكوت، فترى مالا عينٌ رأت ، ولا اُذُنٌ سمعت ، ولا خَطَرَ على قلبِ بشر » .

و این سخن از آن گفت که در آن حال نفس را با ربط به بدن، احاطه باشد بر جهان کلّی و عالم خرد ، و ازین جهان را بیرون از خود نبینند . بل گفته‌اند که

۴۷۱ - م : به دوست .

جهان جسمانی را سایهٔ خود بیند به یقین . و این مقام گاهی باشد ، و گاهی نه در اواسط حال . و این نیز تفکر بسیار و تذکر تام و ریاضات و مجاهدات و مواظبت بر عبادات از صیام و صلوة روی نماید . باید که چون متوجه به این جهان جسمی گردد ، با اختیار مدام در سعی باز گشت باشد به جهان حیات مطلق و عالم کلّی ، تا آن دم که علایق جسمانی به تمامی کوتاه گردد ، که عبارت است (۹۷ پ) از مرگ طبیعی . اینست وصول تام و این گاهی بود(۲۴۶) که دیگر علائق را مدام از خود دور دارد و پاك فرد بر گردد با یقین . این است که گفت : « فاتّخذ لك عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً » .

[۲۷]

< آنچه نزد خدا است در پایهٔ بالای هستی بود >

قال المعلّم: ما تقول الذی عند الحقّ تعالی عن الخلق، و هناك صورة العشق، فهو معشوق لذاته؛ و إن لم یعشق لذیذ عند ذاته، ویلتذّ به و إن لم یلحق. تمّ وجوده فوقَ التمام بفضل[۴۷۲]، لیسمح علی الاتمام.

در بعضی از نسخ یافتیم: «تعالی عن الحق» معنی بر نسخهٔ اوّل این باشد که چه گویی آنچه نزد خدا است در پایهٔ هستی بالا بود از حدّ مخلوق. و بر نسخهٔ دوم آنچه پیش حقّ تعالی است از حقّ است، یعنی فیض او است. گویا نسخهٔ اوّل درست‌تر باشد از حیثیّت ربط به ما بعد.

پس گفت: «و هناك صورة العشق» ارادهٔ بیان این دارد ذات اوّل عشق است و عاشق و معشوق.

عشق را شیخ رئیس در «اشارات» چنین گفت که: «العشقُ هو الابتهاجُ بتصوّرحضرة ذاتٍ مّا»، یعنی: [عشق] بهجت وخوشی است به دریافت ذاتی.

و چون واجب الوجود مدرك ذات خود است بر وجه کمال، چنانکه شیخ رئیس گفت پس از آن عبارت که: «لانّه، یعنی: واجب الوجود، أشدّ الأشیاء إدراكاً لأشدّ الأشیاء کمالاً»، و چون مقرّر است که لذّت ادراك ملائم است من حیث إنّه ملایم؛ پس ادراك هر کمال لذّت باشد. و چون واجب الوجود را همه کمالات عین‌ذات است؛ ادراك خود او را لذّت قُصوی بود، که فوق آن لذّت محال باشد. پس واجب را عشق در مرتبهٔ کمال باشد، و بهجت در حدّ تمامی که هیچ موجودی را سوای او آن لذّت و بهجت و عشق نباشد، و عشق بود و عاشق و معشوق بی‌تکثّر و تغیّر در ذات‌او، چنانکه علم بود وعالم ومعلوم. بل هرعشق

---

۴۷۲ ـ م: تفضل.

و هر کششی که بود در غیر او ، ظلّ آن عشق بالحقیقه باشد ، چنانکه سایر صفات کمال .

و غیر واجب ، عاشق مشتاق تواند بود ، امّا واجب را شوق محال باشد ، که شیخ گفته است : « والشوق هوالحرکة إلی تتمیم هذا الابتهاج » . پس شوق نحوی بود از حرکت و تغیّر ، و این نباشد مگر در نفوس که ایشان‌را بالقوّه باشد(۴۷۳) ، و واجب بری‌ء باشد از قوّه و امکان و نقصان .

وواجب‌را الم نباشد ، که الم به فقدان کمالی تواند (۹۸ ر) بود ، و واجب‌را همهٔ کمالات عین ذات باشد .

پس گفت : « ثمّ وجودُه فوقَ التمام » . ناقص آن را گویند که بایستهٔ خود نداشته باشد در حدّ خود ، و تمام آن را که داشته باشد آنچه ممکن باشد آن مرتبه را ، و فوق‌تمام آنکه بایستهٔ خود داشته باشد و زیاده چندانکه به دیگری رسد . چنانکه گفت : « لیسمح علی الاتمام » . « یسمح ای یسیل » . یعنی : چون واجب فوق تمام است ، از واجب فیض رسد به سایر ممکنات از وجود و کمالات وجود ، چنانکه بر مذهب اوایل وجود از واجب (۲۴۷) سایه اندازد به مراتب ، و کذلك علم و قدرت و اراده و سایر کمالات ، با آنکه هر چیز در خور بهرهٔ خویش از وجود کمال وجود درو ظاهر باشد .

۴۷۳ ـ م « باشد » ندارد

[۲۸]

< آنکه به مشاهده نایل آید ملازم حضرت باشد و دیگران هیچ >

قال المعلّم : « من شاهد الحقّ ؛ لزمه لزوماً ، او ترکه عجزاً ، ولا منزلةَ بین هذین المنزلتین ، إلاّ منزلة الخمول . و من ترکه عجزاً ، فقد أقام عذراً . و هومتجلّی فیشرق ، و سریع فیلحق ، فهو لا یضیع أجر المحسنین » .

آنکه بداند حق را به‌علم یقین، لزمه لزوماً ، یعنی توجّه نکند به موجودی دیگر . بل گوییم : آنکه به‌مقام شهود رسد ، وآن مرتبه بالاتر است از علم یقین، و آن مرتبه‌ایست که نفس از مشاهدهٔ عالم کلّی و جهان حیات صرف و آگاهی نرمد . [۴۷۴] و این حالت پس از آن باشد که برهان وجود واجب الوجود چنانکه لایق است بداند ، و به‌جمیع اعمال ناموسی قیام‌نماید، و لوازم ریاضات و مجاهدات بجای آورد ، و حبس حواس کند ، و دائم الفکر باشد ، تا یقین برهانی در دل او رسوخ پیدا کند ، و فرو گیرد . این مقام‌را شهود گویند ، و لزوم درین‌حاصل بود منتهی را .

و گفتار معلّم که آورد که عجز [۴۷۵] ، اشاره است به حال متوسّطین از روندگان که گاهی عالم کلّی بریشان ظاهر شود چون برق ، و ناپدید گردد . و این‌حالت نه به واسطهٔ پنهانی جهان کلّی است، بل به‌واسطهٔ عدم‌طاقت متوسطین است در مشاهده . و این حالت بصیرت رونده را چون حالت چشم دردناك است که در آفتاب باز نشود . و چون برابر آفتاب بگشاید به اراده ، بالطبع برهم نهد . وآفتاب همان‌ظهور خود داشته باشد . که‌در جهان کلّی حرکت و سکون نباشد ، و ثابت بود ، وعقل جزئی از مشاهدهٔ (۹۸ پ) جهان کلّی برمد ، و تاب نیاورد .

---

۴۷۴ ــ م « نرمد » ندارد .

۴۷۵ ــ م : گفتار که ترکه عجز .

این است که حکماء، اوّل، به‌علم طبیعی و ریاضی، نفس را به مشاهدهٔ کلّی معتاد کنند، تا چون کلّی صرف [۴۷۶] بی‌اطلاق دریابد، نرمد. و اینست که معلّم گفت: «او تر که عجزا»، پس گفت: «ولا منزلةَ بین هذین المنزلتین إلاّ منزلة الخمول» که عبارت است از گمنامی و ناپدید گردانیدن خود، یعنی: متوجّه نبودن به‌خود، تا آنگاه که شهود تامّ پدید آید. پس نوید داد سالك را که‌آنکه مقام شهود را از روی عجز [۴۷۷] [ترك کند] پس قصد کند عذر را، «فهو متجلّی»، خبر «من» است، یعنی پس واجب ظاهر است و جلّی، پس درخشان شود بر دل سالك، و رو درخشان شود. هر گاه سالك [۴۷۸] را از ترك نومیدی روی مینموده باشد؛ و در طلب کوشد، البته البته برسد به مطلب قصوی. این است که معلّم اقتباس کرد: فهو لا یضیع أجر المحسنین.

۴۷۶ ـ م: ضرب.

۴۷۷ ـ م ط: عجزا (؟)

۴۷۸ ـ م «و رود .... سالك» ندارد.

[۲۹]

< آسمان و زمین و آب و باران همه نماز می گزارند >

قال المعلّم : «فصٌ . صلّت السماءُ بدورانها ، و الأرضُ بر حجانها ، و الماءُ بسیلانه ، و المطرُ بهطلانه ، وقد تصلّی له ولا تشعر ، و لذکر الله أکبر » .

چون در فص پیش سخن از مقام شهود و یقین گفت ، خواست که بیان کند که همهٔ موجودات در عبادت خودند [۴۷۹] طبعاً و ارادةً . و این سخن نگفت مگر شوق سالکان را متوجه به جناب (۲۴۸) احدیّت . پس گفت : در اطاعت‌اند آسمانها به گردش خود و زمین به گرانی وایستادن درمیان همه، وآب به‌روانی [۴۸۰]، و باران به باریدن خویشتن .

« وقد تصلّی له ولا تشعر » یعنی : در اطاعت‌اند و نمی‌دانند . « و لذکر الله أکبر » یعنی : به تحقیق که یاد خدا بزرگ‌تر است ازاینکه چیزی ازو بیرون باشد . و در بعضی نسخ چنین بود که : « و أنت تصلّی ولا تشعر » یعنی توهم در اطاعتی و خبر نداری ، یعنی : اطاعت طبیعی .

بباید دانست که آنچه معلّم گفت از آسمان و زمین و آب و باران ، کنایه است از جمیع موجودات . و غرض اینکه آسمان و زمین و ما بینهما اطاعت کنند ذات احدیّت را، اطاعت تسخیری طبیعی . و این طاعت به نماز تعبیر کرد . و این کنایه است از اطاعت تمام که فوق آن ممکن نباشد ، چه هر گاه به نظر تحقیق ملاحظه کنی بیابی نماز را مشتمل بر جمیع [۴۸۱] عبادات (۹۹ ر) واردهٔ در شرع. بیان شمّه‌ای از آن آنکه پس از معرفت و اعتقادات چنانی که کل آن در

---

۴۷۹ ــ م : خود اند .

۴۸۰ ــ م : براونی .

۴۸۱ ــ م : مشتمله جمیع .

نماز معتبر است ، مشتمل است بر نموداری از طاعات جسمانی ، چون حج و خمس و زکات وجهاد و صوم. پس بدانکه وضوء ساختن یا غسل کردن پیش از نماز بجای غسل احرام است . و جدا شدن از علایق و عوایق بجای برهنه گردیدن و خود را به صورت مردگان بر آراستن . و استیلا بر خواهش تن جسمانی بجای رکوب بر مرکب . و جمع کردن و به‌آرام داشتن اعضاء و قوای جسمانی و عقلی وتوجّه همه با نفس به خدا بجای رفقاء (۴۸۲) . و ایمان صادق بجای زاد و توشه . و اذان و اقامت بجای « لبیّك » گفتن . و هر یك از آن تکبیرات بجای منازل طریق . و تکبیر احرام بجای دخول کعبه . وحرکات وسکنات بجای طوف کعبهٔ حقیقی . و کشتن نفس بهیمی و نابود کردن او بجای‌قربانی . و این به‌حسب نظر جلی (۴۸۳) باشد . و در حقیقت سلب انانیّت و انمحای مطلق بجای قربانی کردن است ، چنانکه از امیرالمؤمنین و امام المتقین علی بن ابی‌طالب ، علیه افضل الصلوات و التحیّات ، نقل کرده‌اند که در وقت نماز پیکان از پای مبارك آن حضرت بیرون می‌آوردند . اینست که شاعر فارسیان گفت :

گر نماز آن بُوَد که کرد آن مرد   هیچ کس در جهان نماز نکرد

و کذلك گوییم : حسّ باطن را از توجّه به عالم جسمانی معطّل داشتن و متوجّه گردانیدن به عالم بقاء صرف بجای خمس است . و حواسّ ظاهر را در آن طریق صرف کردن بجای زکات . و مغلوب گردانیدن خواهش‌ها و آرزوها به جای جهاد . و امساك ظاهر و باطن ازتوجّه به غیرحق[بجای] صوم .

اینست که در طریق‌پیغمبر وائمهٔ معصومین ، صلوات‌الله‌علیه و علیهم اجمعین، واقع است که نماز بهترین‌عبادتهای‌جسمانی . و حیّ علی خیر العمل که مخصوص طریق شیعه است برین شاهد .

۴۸۲ ـ م : به جناب خدا رفقاء .

۴۸۳ ـ م « جلی » ندارد .

پس ازین گوییم : پیش حکماء الهیّین مقرر است که انسان آخر درجهٔ موجودات است ، انسان کبیر است که عبارت از عالم بالجمله است .

و ذکر شمه‌ای از آن آنست که نفس انسان را کار و کردار بالاتر است (۲۴۹) از نفوس دیگر از موجودات عنصری ، چه او را حفظ ترکیب باشد و غذا خوردن(۹۹پ) ، و[به]فزایش ودریافت‌جزئی و دریافت کلّی ممتاز باشد . پس اورا باشد قوّهٔ عقلی و نفسی و طبیعی ، و مشتمل باشد بر جسم و هیولی و صورت . و انسان کبیر را موجودات در همین اجناس منحصر است .

و ایضاً به نوعی از خطابه گوییم : فلك اقصی که خالی است از ستاره بجای عظم یافوخ باشد ، و فلك ثوابت بجای دماغ که دروست اکثر حواس ، بل جمله حواس تا به او نرسد مدرك نتواند شد . و باقی افلاك بجای اندامهای دیگر . و کواکب هر یك بجای عضو رئیس و غیر رئیس‌از اعضای اندرون . و چهار عنصر بجای چهار خلط ، و این هیکل شد بر نفس کلّی . پس همهٔ موجودات به جای یك شخص انسانی باشد ، دایم به پای ایستاده ، بالسانی ذاکرو دلی خاشع واعضائی به آرام که هیچ ذرّه‌ای ازو از طاعت واجب الوجود بیرون نباشد . و بیرون بودن محال و ممتنع باشد بالذات . و هر چیز در خور استعداد خود قبول کند فیض از واجب الوجود .

این‌است که در احادیث اهل‌البیت ،علیهم‌السلام، واقع‌است : « و هوالذی یشهَدُ به أعلامُ الوجود علی إقرار قلب ذی الجحود » .

پس باید که سالك به‌اراده خود را شبیه‌سازد به‌نظام ، علماً و عملاً ، وحرکات ظاهر خود را تمام متّسق‌دارد ، و به آرام خالی از لهو وعبث ، و باطن خود را نیز از غفلت و تعطیل . چنانکه در نظام هیچ‌چیز معطّل و بیکار نیست و گزاف وعبث. و کارها مدام‌موافق عقل و شرع کند ، که بالحقیقة شرع‌حکم عقل کلّی است ، بل حکم واجب‌الوجود، چنانکه در نظام تمامی موجودات‌را اطاعت تسخیراست نسبت

با واجب الوجود. پس آن را که علم و عمل با نظام یکی باشد، تمامی کمالات او به فعل باشد عملاً و نظراً. هدانا الله و إیّاکم طریق الرشاد بحق محمد و آله.

چون معلّم بیان کرد احوال نظام جملی، و اطاعت این نسبت با واجب، و بیان غایت کار روندگان؛ خواست که بیان کند که از چه‌رو توان مشابه نظام گردید. و چون این نشود الاّ به واسطهٔ روح قدسی که آن را عقل کلّی گویند، و هر کس صاحب این نتواند شد، مگر آنکه به‌مقام ولایت و نبوّت رسیده باشد؛ خواست که بیان کند احوال نبوّت را، پس از باب (۱۰۰ ر) مدخل بیان کرد حال روح قدسی را و گفت:

[۳۰]

«روح بی شکل و آینده نگر و نقش‌پذیر عالم جبروت»

«فصّ. الروح لا یتشکّلُ بصورة، ولا یتخلّقُ بخلقة، ولا یتعیّنُ باشارة، ولا یتردّدُ بین حرکة و سکون. فلذلك یدرك المعدوم الذی فات، و یدرك المنتظَر الذی هو آتٍ، و یسبّح فی عالم الملکوت و ینقش من علم الجبروت».

مراد به روح قدسی به گمان فلاسفه عقل فعّال است چنانکه ظاهر عبارت بعضی است. و به حقیقت روح حدّ عقلی را گویند، هر مرتبه که باشد از مراتب عقول، تا به عقل کلّی. و این سخن به صحّت پیوسته بعد از تتبّع. و اوّل مرتبه روح عقل فعّال را گفته‌اند. و انسان چون به یکی از درجهٔ عقول رسد او را صاحب روح قدسی گویند بر اختلاف مراتب. این حکایت را به کتابهای ایشان تفصیلی است (۲۵۰) زیاده که درین «نامه» گنجایش آن نیست.

مجملاً گویند: روح قدسی که عبارت است از جبرئیل او را محیط نشود حدود تا مصوّر و مشکّل گردد، چه‌روح قدسی عقل مجرّد است، که نازل گردد بر قلب انبیاء، یعنی انبیاء به مقام او رسند. و حکایت مصوّر گردیدن جبرئیل پس ازین به گمان حکماء بیان خواهد کرد.

مجملاً گفت: روح قدسی متحرّك و ساکن نیست، که خالی است از قوّه. و حرکت خروج از قوّه است تدریجاً. وساکن نیز نتواند بود، که سکون «عدم الحرکة عمّا من شأنه الحرکة» است. ازین جهت است که گویند مجرّد نه داخل این عالم است، و نه خارج، و نه ملاصق، و نه مباین به معنی انفراج، چنانکه میان دو شهر و دو جدار. مجملاً نه در سلسلهٔ زمان است، و نه در حدّ تغیّر، و نه در مکان و وضع. ازینست که نسبت او به‌جمیع مکانها و زمانها مساوی است، بل نزد او زمان را مقداری ممتد نیست، که همه اجزاء زمان جمع است

و ما فیها در حدّ عقلی ، و محیط است به کل ، احاطهٔ عقلی .

همانا پس از سخنان گذشتهٔ ما در شرح گفتار معلّم و سایر حکماء اوایل تو را درین معنی شکّی نباشد.

پس گفت : « و یسبّح في عالم‌الملکوت » یعنی : این‌روح قدسی تسبیح خوان است در عالم مجرّدات به اعتبار تنزیه ذات خود ، چه او را هیچ ربط نیست به هیولی و اجسام به تدبیر و تصرّف ، و عالم است به ذات مبدأ خود ، و ملتذ و باقی به آن علم (۱۰۰ پ) ثابت .

پس گفت منتقش گردد ، یعنی : عکس‌اندازد برین عالم . و عکس او و ظلّ او عبارت است از نفس کلّیه ، چنانکه مجملی به این سخن اشاره کردیم .

[۳۱]

< روح انسان جامع عالم خلق و عالم امر >

« فصّ . أنتَ مركّبٌ من جوهرين : أحدهُما مشكّلٌ مكيّفٌ مقدّرٌ متحرّكٌ ساكنٌ متحيّزٌ منقسمٌ ، والثانى مباينٌ للأوّل في هذه الصفات غيرُ مشارك له في حقيقة الذات ، و يعرض عنه الوهم . فقد جمعت من عالم الخلق و من عالم الأمر ، لأنّ روحك من أمر ربّك و بدنك من خلق ربّك » .

چون از بیان حال روح قدسی بپرداخت که در حقیقت آخر درجهٔ سلسلهٔ عود است ، خواست که بیان کند که چطور و از چه طریق ربط تواند بود میان نفوس انسانی و روح قدسی . پس گفت حقیقت انسانی حقیقتی است مرکّب از دو امر: یکی جسم که صاحب کیفیّات است و مقدار ، و در سلسلهٔ حرکت است و سکون و متجزّی به اقسام تجزیه .

و دیگری نه چنین است ، و مشارك نیست با جسم در حقیقت ذات ، هر چند در افعال محتاج است به مادّه . چون احساس و تخیّل و توهّم ، و مدرك است به ذات که به قوّهٔ عقلی امور معقول [۴۸۴] بالقوّة را از حدّ قوّه به حدّ معقولیّت بالفعل رساند ، و خود نیز از حدّ عاقلیّت بالقوّه به حدّ عاقلیّت بالفعل رسد [۴۸۵] ، به قوّتی [۴۸۶] عقلانی که او را کشد از حدّ عاقلی بالفعل . و کذلك تا به حدّ عقل کلّی رسد ، وهیچ حجاب نماند میان او و عقل کلّی ، اگرچه درجات عقل مختلف است. تفصیل آن را کتابی جدا باید نوشت .

پس محیط باشد به کل نظام ، و نظام وجود را (۲۵۱) چنانچه هست بداند ،

---

۴۸۴ – م : معقوله .

۴۸۵ – م « و خود نیز ... رسد » ندارد .

۴۸۶ – م : بقوه .

بل خود نظامی باشد . و چون مقرّر است که نفس امر عبارت است از وجود شیء فی‌نفسه ، پس نظام وجود نفس امر است . و آنکه صاحب‌روح قدسی بود خود نفس امر باشد آنچه معقول او بود ، و تمامی حواسّ او از عقل کلّی که عبارت است از روح قدسی منفصل شود ، و هیچ نگوید و نکند الاّ به قوّهٔ قدسی .

این‌است معنی عصمت پیش حکیم . و این‌حالت گاه باشد که در نفسی پدید آید در بد و ایجاد به واسطهٔ تأیید الهی بی‌هیچ آموزگاری ، مثل زدند حکماء این نفس را به کبریت ، و قوّهٔ عقل کلّی را به آتش که کبریت را استعداد تامّ باشد به‌واسطهٔ قبول آتش بی(۱۰۱ ر) هیچ‌تغییری . چون موجود شود صاحب روح قدسی بود ، « ذلك فضلُ الله یؤتیه من یشاء ، و اللهُ ذوالفضل العظیم » .

پس گفت : «فقدجمعت ، اه» . بدانکه عالم مجرّدات‌را عالم‌امر گویند وعالم جسمانی را خلق ، و کذلك مجرد را جبروت .

مجملاً معلّم گوید بدن از خلق است ، یعنی : عالم‌جسمانی ، و روح از عالم امر ، یعنی : عالم مجرّدات . و این فصّ چنانکه گفتیم بیان حال انسان است ، و «مابه الارتباط» انسان و روح قدسی ، و رسیدن انسان به پایهٔ نبوّت ، و کیفیّت تنزّل معانی از روح قدسی به نفس نبیّ ، و تنزّل آن به قوّهٔ حواس به خلق .

بدانکه حکماء فلاسفه انمحاء مطلق را در ذات عقل صرف کلّی که « أوّلُ ما خلق الله » است و احاطهٔ تامّ به کلّ ممکنات « علی ما هی علیه » را ولایت گویند ، و دانش عقل جزئی احوال موجودات را به قدر طاقت عقل جزئی از آن روی که عقل جزئی‌است حکمت باشد[۴۸۷] . و حکمت‌را دومرتبه باشد : اوّل عقل بالفعل ، و ثانی عقل مستفاد . و بعضی درجهٔ اوّل از حکمت را عقل مستفاد گویند ، و دوّم را بالفعل . مجملاً آخر درجهٔ حکمت به اوّل درجهٔ ولایت بسته باشد ، که گفتیم انمحاء مطلق‌است در ذات وصفات عقل کلّی ، که غرض و ارادهٔ او

۴۸۷ – م : نباشد .

هرگز با غرض و ارادهٔ واجب الوجود مخالف نیست.

و امّا نبوّت عبارت‌است از توجّه به‌عالم خلق بعد از انمحاء مطلق. وهمان توجّه به این عالم جسمانی حجاب باشد نبیّ را از ملاقات ملك[۴۸۸]. و هرچیز خواهد به توجّه به‌عالم خویش که روح قدسی است دریابد. و پس از آن متوجّه عالم خلق گشته آن را به قوت حیوانی[۴۸۹] به خلایق رساند. چه قوای جسمی واسطه‌اند میان نفس و جسم. پس اگر قوت نفس نبیّ به حدّی باشد که قدر انحراف نظام را دوائی آرد[۴۹۰] موافق، تارةً مخصوص گردد به اسم رسول. پس آخر درجهٔ نبوّت به اوّل رسالت بسته باشد. چنانکه آخر ولایت به اوّل نبوّت بسته[۴۹۱]. پس[۴۹۲] نبی‌را حدّ جامعیّت باشد، و ولیّ را نه. وآخر درجهٔ ولایت به‌اوّل‌نبوّت بسته باشد. و گاه باشد که ولیّ نبیّ نباشد، و نبیّ رسول‌نه. ولیکن هر رسول نبیّ باشد، و هر نبیّ ولیّ.

مجملی معلّم به این سخنان اشاره کرد: (۱۰۱ پ).

---

۴۸۸ ـ م «و» ندارد.

۴۸۹ ـ م: بقوة حوالی؛ ط: بقوة حوای.

۴۹۰ ـ م: آورد.

۴۹۱ ـ ط «بسته» ندارد.

۴۹۲ ـ م «پس» ندارد.

[۳۲]

< نبوت دارای قوهٔ قدسیه و معجزات و مبلغ فرمان خدا >

«قال المعلّم : فص . النبوّة يختص في روحها بقوّة قدسيّة يذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما يذعن لنفسك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فيأتى بمعجزات خارجة (۲۵۲) عن الجبلّة و العادة ، ولا يصدء مرآتها ، ولا يمنعها شيء من انتقاش مافي اللوح المحفوظ من الكتاب ، و ذوات الملائكة التى هى الرسل ، فيبلغ ممّا عندالله إلى عامّة الخلق » .

یعنی مقام نبوّت را مخصوص است قوّتی قدسی که آن را قوّهٔ عقلی گویند تا این قوّه از کدام درجهٔ عقلی باشد . و مقام نبوّت را یا ولایت را چه پایه بود چنانکه گفتیم . این حکایت را تفصیلی است « یذعن لها عزیز عالم الخلق الأکبر» . یعنی : مطیع آن قوّهٔ قدسی است ذات عالم خلق اکبر ، که عبارت از نظام وجود است ، اطاعت تسخیری ، چه نفس نبیّ صاحب روح قدسی است که عقل کلّی گویند . و عقل کلّی مطاع بالطبع . که هیچ از موجودات از اطاعت روح قدسی سر نپیچد ، چنانکه نفس جزئی را بدن مطیع است که عضو را حرکت تواند داد موافق ارادهٔ خویش . پس نفس نبی را که گفتیم مرتبهٔ جامعیّت مطلقه است میان افق انسانی و روح قدسی میسّر باشد معجزات خارج از اصل خلقت و عادت .

و معجز کاری بود که خلایق از آن عاجز آیند . و این به محض تأثیر نفسانی بود و امداد روح قدسی پیش « حکیم » ، و پیش متکلّم خرق عادت است مقرون به تحدّی .

و این خرق عادت بنا بر مذهب « اشعری » چنین است که چون هیچ چیز لازم دیگری نیست ، و صحابت میان موجودات (۴۹۳) به اتّفاق است و بس ، که

۴۹۳ ـ م « به » ندارد .

عادة الله جاری شود که نور ایجاد کند عقیب طلوع شمس، و حرارت عقیب رسیدن دست به آتش. پس چون نبی خواهد معجزه نماید خدا ترك آن عادت کند، و صورتی پدید آید که به عادت نیاید، چون آفتاب بی‌نور، یا آتش سرد. و این حالت مقرون باشد به تحدّی و دعوت نبوّت. که[۴۹۴] اگر نه غیر این دعوی بود، گویند جایز است که از غیر نبی نیز خارق عادات به ظهور رسد.

و امّا معتزلی گوید: اصلح بر خدا واجب است، و واجب الوجود بعضی از موجودات را دخیل بعضی گردانید بر نوع اصلح. و این لزوم و شراطت نه شراطت واقعی است و لزوم نفس امری، که وقوع این بی آن شد (۱۰۲ر) از ذات واجب صدورش محال باشد، به واسطهٔ نقصان ذات آن ممکن ازین حدّ وجود، که بی‌شرطی از واجب الوجود صادر شود، چنانکه مذهب حکیم است. پس چون نبی معجزه خواهد نمودن، اصلح خرق آن عادت باشد.

پس احتمال دو شد: یکی آنکه معجزه فعل نبیّ باشد که واجب الوجود جلّ و علا نبیّ را آن قدرت دهد که خرق عادت ازو به ظهور آید، و یا معجزه فعل الهی باشد. به هر احتمال گروهی مایلند.

و امّا پیش حکیم چون اجزای عالم را ذوات اسباب دانند، گویند قوّهٔ نفس نبی به جای آن سبب شود و تأثیر کند در عالم. پس آنچه با سبب دیگر پیدا شود، الحال به وساطت قوّهٔ قدسی که در نفس نبیّ است پدید آید، و تواند بود که چیزی دوچیز یا زیاده[۴۹۵] به‌شرط حدوث شود بر بدلیّت. بل گویند: نفس نبیّ احداث کند چیزی به واسطهٔ قدسی، چنانکه نفوس جزئیّه در خیال. واین (۲۸۳) به واسطهٔ اطاعت نظام باشد نفس نبی[۴۹۶]، و پیدا شدن امر خارق جبلت

---

۴۹۴ ـ م «که» ندارد.

۴۵۹ ـ م «به» ندارد.

۴۹۶ ـ در (م) «احداث کند .... نبی» دوبار آمده است.

باز به لزوم باشد، نه به گزاف و اتّفاق.

پس فرق بیان کنند میان معجزه و سحر، که سحر به واسطهٔ استعدادی بود خفی مادّهٔ جسمی را، چنانکه ازو فعلی به‌ظهور آید خارج عادت، و معجزه به‌محض تأثیر نفس نبوی بود. مثال‌سحر چون مقناطیس است، که اگر کسی[۴۹۷] ندیده‌باشد؛ گمان برد که حرکت آهن به‌سوی آن‌سنگ برخلاف طبیعت‌است، و این را معجزه خیال کند.

ارسطوطالیس به کتاب «اُثولوجیا» گفت: سحر نباشد الاّ از امور طبیعی و افسونها که خوانند[۴۹۸] تمام حیله و نیرنگ باشد فریب عوام را.

پس گفت: «ولا یصدأ مرآتها» یعنی: هیچ‌چیز آینهٔ ضمیر نبیّ را حجاب نشود از آنچه منقوش است در لوح محفوظ، که عبارت است از نفس کلّی. وایضاً حجاب نباشد نبیّ را از ملاقات ذوات ملائکهٔ روحانی، که گفتیم‌حجاب به‌واسطهٔ توجّه است به عالم جسمانی.

۴۹۷ ــ م: کرسی.
۴۹۸ ــ م: خوندند.

باب از سخن در اثبات نبوت و بیان اینکه عالم از معصوم خالی نتواند بود به اعتقاد حکماء

ببايد دانست که حکماء را بر اثبات نبوّت دو راه است : یکی مشهور که شیخ‌رئیس در مصنّفات‌خود به‌آن اشاره کرد از شفاء و نجاة و غیرهما . و آن‌چنان است (۴۹۹) که انسان چون مدنیٌ بالطبع است ، از آن روی (۱۰۳ ب) که بادی البشرة است و مزاج او به اعتدال اقرب از سایر امزجهٔ موالید ، پس او را ملبوس و مأکول صناعی باید . یعنی : آنچه طبیعت از اتمام آن فارغ شود غذا و لباس انسان نگردد ، تا صانعی در آن صنعت نکند ، چون طبّاخی و خیّاطی . الاّ به ندرت . وچون یك‌شخص از عهدهٔ تمام لباس و غذاء خود بیرون نتواندآمد ؛ ضرور شد اجتماع‌جمعی در یك‌جای از زمین ، تا تعاون کنند یکدیگر را در امور لباس و غذاء . یعنی : هر یك صنعتی داشته باشند از صنایع‌نافعه یا ضروریّه ، ومعاونت کنند یکدیگر را . پس میان ایشان معامله و معاوضه پدید آید .

و اینکه گفتیم کمتر سببی است به واسطهٔ عقد مدن . و اگر عقد مدن به واسطهٔ اغراض دیگر نیز تواند بود ، چون تغلّب و یسار و حسب و کرامت ، چنانکه قسم اوّل مدینهٔ ضروری بود .

و ایضاً به واسطهٔ امر معاد و تحصیل عقاید محموده که سبب انتظام امور معاد باشد (۵۰۰) ، یك‌شخص بس نباشد . و این‌نیز سببی است به‌واسطهٔ عقد مدینه. و ایضاً نیز (۵۰۱) گاه باشد که در مدینهٔ ضروری که غرض ایشان کسب

---

۴۹۹ ـ م : و آن آن چنا است .

۵۰۰ ـ ط : نباشد (اصلاح شده) .

۵۰۱ ـ ط « نیز » ندارد .

معاش ومعاد است ، نوابت(۵۰۲) پدید آید . یعنی گروهی که غرض ایشان نه اغراض مدینهٔ ضروری بود ، چون محرّفان و مرائیان که اهل مدینه را از کار خود باز دارند ، و امور غیر حق ٌ درلباس حق ٌ به‌عوام نمایند ، و به‌امور معاش ومعاد انسان خلل رسانند .

شرح حال مدن واقسام آن و بیان حال نوابت (۵۰۳) و اقسامش در کتابهای سیاست مدن مذکوراست ، ما را هم « نامه » ایست درین باب که پیش ازین انشاء کردیم . ولیك تمام سخن در کتابهای معلم ثانی و ابوعلی (۲۵۴) مسکویه است ، چون کتاب « طهارت » و « جاودان خرد هوشنك » که الحال استاد ابوعلی داخل کتاب « آداب » کرده .

مجملاً ما را اینجا سخن در مدینهٔ ضروری است که فروترین پایهٔ مدن است در ضرورت وجود را . پس گوییم مدینهٔ ضروری پس‌از اجتماع به‌حال خود نماند ، به واسطهٔ حرص و حسدی که لازم جبلت انسانی است . پس به یکی ازین مدن دیگر منقلب شود .

و ایضاً مدینهٔ ضروری به همین (۱۰۳ ر) مدینهٔ ضروری رسد ، پس نباشد که غرض عقلی به همین بپای بودن نوع باشد ، بل استکمال هر فرد نیز غرض است . بل غرض عقل عقد مدینهٔ فاضله است که هر فرد را در آن مدینه امور معاش و معاد نیز منتظم باشد . پس بالضرورة مدینه را قانونی باید که خلق آن مدینه به تکافؤ باشند در اخذ و اعطاء ، تاکار نشأهٔ اولی ایشان به‌نظام باشد ، وکلّ اهل مدینه صاحب عقاید صحیحه و اعمال و اخلاق پسندیده باشند ، تا نشأهٔ اخری ایشان منتظم شود . در مدینهٔ ضروری ایشان متقلّب شود به مدینهٔ فاضله . پس واجب آمد بعثت نبی طبیعت نظام را .

۵۰۲ و ۵۰۳ ــ م ط : نوایب ؛ ولی به گواهی سیاست مدینه فارابی (ص۵۷و ۷۴ چاپ دکن) « نوابت » درست است .

شیخ رئیس گوید: این ضرورت کم نیست از ضرور بودن موی ابرو که از جهت محسّنات فعل طبیعت است. پس هر گاه این امر که محض زینت راست در طبع نظام فوت‌نشود، امور ضروریّه چون تواندشد. اگرچه این سخن درحقیقت از ارسطوطالیس است.

نشاید که گویند حکمت‌عملی باقسامش باشد که[۵۰۴] بس‌بود حفظ نظام‌را. چه آنچه در حکمت عملی مبین‌شود، چون‌ضروریّات بود نظام را، چون خوردن‌و آشامیدن‌یك‌شخص‌را. وازین‌است که‌حکمت‌به‌درازی‌روزگار‌باطل‌نگردد، وحکیم قدر انحراف نظام‌نداند از اعتدال حقیقی که غرض واجب الوجود بودن نظام‌است بر آن. بل آن که قدر انحراف داند و موافق آن چیزی فرماید، از صیام و صلوة وجهاد ودیات، نبیّ بود. حتّی اینکه نبیّ را تواند بود[۵۰۵] که ملّت ناسخ ملل سایر انبیاءبود. و این‌حالت در حکیم نتواند بود. پس‌پیدا کردیم که نسبت‌حکیم به نبی، چون نسبت عامی است که ضروریّات خود داند، به طبیب حاذق نظام‌را، که چون عامی بیمار شود عاجز آید. و به‌همین گفته‌اند حکماء که خلافت فاضله نباشد مگر به‌نصّ، چنانکه معلّم‌ثانی ابونصر فارابی در کتاب «مبادی موجودات» تصریح کرده که: اگر خلایق دانستندی که مستحقّ خلافت فاضله کیست، احتیاج به وجود نبیّ و اظهار معجزه نبودی.[۵۰۶]

برهانی‌دیگر به‌شبیه‌لمّ، بلکه‌لمّ، که مستفادمیشود از(۱۰۳پ) سخنان‌اوایل و متقدّمان بس متفرّق است، فقیر مؤلّف این «نامه» آن سخنان فراهم آورده می‌گوید که: چون مقرّر است که هر حرکتی را غایتی باید،[۵۰۷] به این‌معنی که فعلیّتی لاحق متحرّك شود، که در مبدأ حرکت به‌قوّه باشد. و این‌حرکت

۵۰۴ ـ م «که» ندارد.

۵۰۵ ـ م «حتی اینکه .... بود» ندارد.

۵۰۶ ـ سیاست مدینه ص ۴۸.

۵۰۷ ـ م: بود.

درین مقام که گوییم اعمّ است از کون و فساد. پس گوییم غایت حرکت در عالم عنصری وجود انسان است که آثار فعلیّت و کمال وجود درو بیش است از سایر موجودات، و غایت وجود انسان عقل بالفعل است، و غایت عقل بالفعل عقل مستفاد، و غایت عقل (۲۵۵) مستفاد عقل کلّی که صورت تمامی عالم است. پس اگر غایت حرکت پدید نیاید؛ یأس در طبیعت پیدا شود، و سلسلهٔ نمود تمام نگردد، و باعث اختلال نظام شود، و عدم متخلّل شود میان وجود.

وشاید از مقدّمات پیش ترا معلوم‌شده باشد که نظام وجود را اتّصال واقعی عقلی است، پس چنانکه سایر مراتب واجب آمد واجب. و چون روح قدسی و نفسی کامل مطلق که تمام‌آثار عقلی ازو[۵۰۸] به ظهور تواند آمد، و اگر نیاید به‌واسطهٔ عدم مساعدت اوضاع فلکی یاعدم موافقت ابناء زمان، پس اگر باوجود ولایت مطلقه قوّهٔ توجّه این عالم نیز باشد نبیّ، واگرنه معصوم، چنانکه بیان کردیم معنی عصمت را بنا بر مذهب حکماء.

چه گفتیم که عصمت پیش ایشان عبارت است از انمحاء مطلق در ذات عقل کلّی، که هیچ حواسّ و قوای بدنی بیرون از غرض عقل کاری نکنند، بل همه از قوّهٔ عقلی منفعل باشند، پس ضرور شد وجود معصوم.

و هم پیدا شد معنی حدیث «أوّل ما خلق اللهُ نوری»، وهم پیدا شد سخن ارسطوطالیس که «أوّلُ الدرك آخِرُ العمل» که افتتاح کتاب «اثولوجیا» به‌آن کرد. و هم پیدا شد معنی «لولاك لما خلقتُ الأفلاك».

باید که در صحّت‌وفساد این‌سخن فکر کنند، که‌آخر فکر حکماء است، هرچند به حسب ظاهر مناقشه را مجال است، امّا بعد از تأمّل در مقدّمات ایشان هیچ شك نماند، اگر مقدّمات پیش درست باشد. هدانا الله و إیّاکم طریقَ الرشاد، وثبّتنا علی‌الدین القویم بحقّ محمّد سیّد الأوّلین والآخرین وآله الطیّبین الطاهرین.

۵۰۸ ــ م «ازو» ندارد.

< نبوت پیغمبر ما محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله >

پس از طی این (۱۰۴ ر) مراتب گوییم: هیچ شك نباشد در نبوّت پیغمبر ما محمّد بن عبدالله، صلی الله علیه و آله و سلم، و بهترین معجزات از شق قمر و تسبیح حصی[۱] و غیر این، قرآن است و اخبار به غیب و انتظام شرع که بی‌آموزگاری آورده. این معنی را هیچ کس از اهل خلاف منع نتوانند کرد، و خصوصاً پیش آنکه او را فی‌الجملة از احوال نظام خبری بود، و با این تتبّع اختیار کرده باشد و ممارست کتب سماوی. و هم پیدا گردد که افضل و اکمل است از سایر انبیاء، علیهم السلام.

ما از آن اختیار این دو معجزه کردیم که این دو موجودند تا روز رستاخیز، که هرگز نابود نگردند، و هیچ کس انکار این نتواند کرد.

هرچند این مسئله حِکمی نیست، که حکیم اثبات نبوّت حال نکنند، بل کبری قیاس ثابت کنند که آنکه معجزه نماید پیغمبر است. و متکلّم صغری به آن ضم کنند، و مسئله کلامی شود. چنانکه شأن علم جزئی است با علم کلّی، که مدام اصول در علم کلّی ثابت شود، و به ضمّ صغری علم جزئی شود.

و اینکه گفتیم: اثبات نبوّت خاص وظیفهٔ حکیم نیست از آن گفتیم که مسائل حکمت باید که به درازی روزگار باطل نگردد، و شرعی شاید که ناسخ شرعی[۵۰۹] (۲۵۶) دیگر باشد، چنانکه بیان کردیم. این سخن را منکرند یهود و نصاری، و به گمان ایشان حکم خدا یکی است. و این سخن از آن گویند که نفهمند که نظام را مدام یك انحراف نیست، بل در هر قرنی شاید که قدری از انحراف داشته باشد، و در دوران شرعی فرود آید. و حکیم نسخ را مجوّز داند. این است که در اوّل کتاب گفتیم که حکیم به همهٔ انبیاء ایمان دارد، و متکلّم لازم نیست < که چنان باشد >.

بباید دانست که نفوس کامله که ایشان را مقام نبوّت تواند بود استعداد وجود

---

۵۰۹ – م: شرع.

نپذیرد[۵۱۰] مدام، بل به ندرت افتد. وآنچه ما گفتیم از ضرورت ولایت مطلقه است، که حکماء آنرا عصمت گویند، که هرگز خلاف حکم خدا ازیشان به‌ظهور نیابد. لازم آمد نبوّت. عبادات تذکرهٔ معبود دیگر، از آن، تا[۵۱۱] خلق که مایلند به کسل و متابعت (۱۰۴ پ) شهوات به مرور روزگار شرع‌را فراموش نکنند. و کذلك هریك از امور و نواهی ناموسی را سرّی باشد عقلی، بعضی بر عقول جزئیّه، پیدا، و بعضی پنهان. پس پیدا کردیم که در مسئلهٔ حسن و قبح حکیم و معتزلی متّفقند[۵۱۲] که حسن و قبح عقلی است، و اشعری با ایشان مخالف است.

و نعود إلی الکتاب:

---

۵۱۰ ـ ط: نپزیرد.

۵۱۱ ـ ط: با.

۵۱۲ ـ م: معتقدند.

[۳۳]

< ملائکه صور علمیه است و روح قدسی با آنها در ارتباط >

« فص . الملائكة صورٌ علميّةٌ ، جواهرُها علومٌ إبداعيّة ، ليست كألواح فيها نقوشٌ ، او صدور فيها علومٌ . بل هي علومٌ إبداعيّة قائمة بذاتها ، تلحظ الأمر الأعلى ، فينطبعُ في هويّاتها ماتلحظ . و هي مطلقة ، لكنّ الروح القدسيّة تخاطبها في اليقظة ، و الروح النبويّة تعاشرها في النوم » .

ملائکه‌در زبان‌حکماء اعمّ است ازجواهر مجرّد عقلانی ، واز جسمانیّات حافظهٔ اجسام . و این قسم از ملك که نازل‌اند بر قلوب انبیاء به گمان ایشان عقول مجرّده‌اند . این است که گفت ملائك نه چون الواح‌اند که در آن الواح نقوش باشد ، یعنی : جسمی جمادی نیستند ، و نه چون ارواح متعلّقه به اجسادند که به جسم خود حرکت کنند ، بل علوم ابداعی‌اند ، نه‌حادث در مادّت و مدّت که به استعداد پدید آمده باشند .

و آنکه گفت علوم‌ابداعی‌اند بنابراین گفت که عقل و معقول‌را یکی‌دانست در خارج ، چنانکه ما از اثولوجیا نقل کردیم که‌در افق‌دهر همهٔ‌موجودات باشند از آسمان و زمین وآب و هواء ، نارو موالید عقلی ، و ثابت . و اینها شئونات عقل کلّی باشند .

و به همین سخن جمع کردیم میان‌رأی افلاطون و ارسطوطالیس در این که ارباب انواع کلّیّات مجرّدهٔ قائمند به ذات یا نه . پس ملائك شئونات عقول فعّاله باشند ، همه قایم به ذات که ملاحظه کنند امر اعلی را یعنی : متوجّه جناب حقّ اوّل شوند ، تا هر مرتبه (۲۵۷) متوجّه شود اعلی از خود را ، و منطبع شود در هویّات ایشان ـ یعنی : ذوات ایشان ـ آنچه ملاحظه کنند از صور علمیّه .

و این صور لازم نیست در ذات مبدأ موجود باشد ، بل مبدأ فاعل این صور

باشد . و این نه حرکت باشد ، بل چنین مبدَع باشند .

پس گفت : «وهی‌مطلقة» یعنی: این‌ملائك درحدّ اطلاق (۱۰۵ر) صرف‌اند ، و محیط به‌همهٔ ما تحت خویش ، نه چون نفوس متعلّقه به ابدانند[۵۱۳] ، پس گفت: روح قدسی با این ملائك برخورند در بیداری ، یعنی آنکه به‌مقام رسالت رسیده باشد در بیداری[۵۱۴] ملاقات کند[۵۱۵] اینها ، علوم ابداعی را ، و روح قدسی درین مقام نفس در آن مرتبه است . و گاه روح قدسی گویند ، و همان عقول خواهند، چنانکه‌بیان کردیم . وروح نبوی، که گفت ، اوّل‌مراتب نبوّت خواست، چون آن انبیائی که خواب دیدی و جبرئیل بر ایشان فرود نیامدی .

۵۱۳ ـ ط : با بدانند .

۵۱۴ ـ م « یعنی آنکه .... در بیداری » ندارد .

۵۱۵ ـ ط : کند .

[۳۴]

< تمهید بیان کیفیت نزول وحی به تجسم جبرئیل >

« قال المعلّم . « فصّ . إنّ الانسانَ لمنقسمٌ إلی سرّ و علن . أمّا علنُه ، فهو الجسم المحسوس باعضائه و أمشاجه [۵۱۶] . وقد وقف الحسّ علی ظاهره و دلّ التشریحُ علی باطنه . و أمّا سرّه فقُوی روحه » .

این فصّ تمهید است برای بیان کیفیّت نزول وحی به تجسّم جبرئیل . و این معنی مبیّن نشود تا بیان قوی چنانکه هست معلوم نگردد ، که ما گفتیم نفس معانی را به قوت خیال ووهم به خلق رساند .

پس گفت : انسان‌منقسم است به‌پنهانی وپیدایی . امّا پیدایی او پس او جسم محسوس است به اعضاء و اخلاط ، که مادّهٔ انسانی است . و باز [۵۱۷] ظاهر انسان منقسم است به پیدایی و پنهانی . پیدایی او آنست که محسوس شود به یکی از حواسّ ظاهر ، چون بصر ولمس . این نیست الاّ لون وظاهر جسم و شکل . وقسم دیگر آنست که ابتداء محسوس نیست ، بل به تغیّری چون تشریح ، تا پیدا شود که اعضاء انسان هر یك مرکّب از چند عضو است ، چون لحم و عصب و رباطی و غشاء ، که عضلات آن مؤلّف‌است. وباز تواند که عضله با استخوان [۵۱۸] وغضروف همه جزو عضوی دیگر شود . مجملاً در فنّ تشریح مبیّن شود هر یك از اعضاء مفرده و مرکّبهٔ انسان .

و امّا سرّ انسان پس قوای روح او است . هر چند در حقیقت قوای نفس دوتا است : یکی قوّهٔ نظری ، و یکی عملی . و امّا هریك ازین دو قوّه کار کنان وخدم باشند ازحواسّ ظاهر وباطن . وباشد مرا مطلق‌قُوی باشد از طبیعی ، چون غاذیه ونامیه ومولّده ، وازحیوانی چون قوّت شهوت وغضب ، ونفسانی‌چون ادراك.

۵۱۶ ـ شرح غازانی ص ۸۱ : امشاجه ؛ م و ط : اشباحه .

۵۱۷ ـ م : وبا . ۵۱۸ ـ م : باستخوان .

[۳۵]

< قوای روح انسان موکل بر عمل و موکل بر ادراک >

« قال المعلّم : « فص ٌ . (۱۰۶ پ) إن قوی روح الإنسان منقسمٌ إلی قسمین : قسمٌ موكّل بالعمل ، و قسمٌ موكّلٌ بالإدراك . و العمل علی ثلاثة أقسام : نشائی و حیوانی و (۲۸۵) انسانی . و الادراك قسمان : حیوانی و إنسانی . و هذه الأقسام الخمسة موجودة في الانسان ، و یشارك في كثیرٍ منها غیرُه .

ازین فصّ معلوم است که مذهب معلّم اینست که در انسان همین نفس ناطقه است که کار همه ازو آید به قوی و آلات ، نه اینکه در انسان جمع باشد نفس نباتی و حیوانی ، این است که گفت : قوای روح انسان منقسم است به دو قسم : قسمی موکّل‌اند بر عمل ، چون قوای نباتی ؛ و قسمی موکّل بر ادراک ، چون حسّ و حرکت ، و ادراک جزئی و کلّی .

و این اقسام خمسه ، یعنی : عمل نشائی و حیوانی و انسانی وادراک حیوانی وانسانی درانسان موجوداست[۵۱۹] . واین اقسام‌را همه در فصوص آینده بیان‌کنند.

پس گفت : غیر انسان نیز در بعضی ازین قُوی شریک‌اند ، چون عمل نشائی و حیوانی وادراک حیوانی ، که درین سه‌حال انسان باسایر حیوانات شریک است، و به آنچه ممتاز است عمل انسانی و ادراک انسانی است ، چه در انسان دو قوّه است که انسان به‌آن بالفعل انسان باشد : یکی قوّهٔ عملی و دیگری قوّهٔ نظری ، که به قوّهٔ نظری همه چیز چنانچه هست بداند . و قوّهٔ عملی کارهای نیک کند ، و اکتساب صفات فاضله ، و ازالهٔ صفات رذیله نماید ، تا انسان بالفعل گردد ، که تمامی کمالات درو به فعل باشد ، و نام انسان ازو نیفتد ، و نام عقل یابد .

---

۵۱۹ ـ م : « و این اقسام را ..... است » ندارد .

[۳۶]

< حفظ شخص و حفظ نوع >

قال المعلّم : « العمل النشائی فی غرض حفظ الشخص و تنمیته و تبقیته بالتولید ، وقد سلّط علیها إحدی قوی روح الانسان ، ولا حاجة لنا إلی شرحها » .

گوید : غرض من از عمل نشائی هرچند به حسب لغت آنست که مبدأ نشو و نما نشود آنست که حفظ شخص کند و حفظ شخص [۵۲۰] ، و نمو بخشد او را تا به منتهای نشو رسد . و « تبقیته » این ضمیر راجع است به شخص ، چه مولّده [۱] از قوای مبقیهٔ نوع است . و مراد اینکه شخصی را بپای دارد ، تا نوع بپای باشد، که‌وجود نوع‌در حدّ حسّی به وجود [۵۲۱] شخص قائم‌بود ، هرچند در حدّ عقلی و واقعی نوع شخص را بپای دارد ، چنانکه (۱۰۷ر) مکرّر درین کتاب بگذشت.

پس گفت : «وقد سلّط علیها إحدی قُوی روح الانسان» . یعنی: قوّت نباتی.

« ولا حاجة بنا إلی شرحها » . مجملی‌ازشرح آن این‌است که چون‌حقیقت انسانی اعلی‌است در مرتبهٔ وجود . وچنانکه پیش ازین بیان کردیم طبیعت از نوع اسفل ترقی به نوع اعلی نمی کند ، مگر تمامی کمالات ممکنهٔ نوع اسفل را به فعل آورد ، تمامی قوای نباتی و حیوانی در انسان جمع باشد .

و نفس نباتی را سه قوّه باشد : دو از برای کمال شخص ، که شخص جسم سیّال است [۵۲۴] ، هر روز از او چیزی جدا شود ، پس باطل گردد .

---

۵۲۰ ــ در هر دو نسخه چنین است و گویا افتادگی دارند .

۵۲۱ ــ م : بود .

۵۲۲ ــ م : از جنس نوع اسفل .

۵۲۳ ــ م « ترقی به نوع ..... ممکنه » ندارد .

۵۲۴ ــ م : شالیست .

۱ ــ ط : چه تا مولده .

و ایضاً مادّه‌ای که اوّلاً شخص از آن به وجود آمده باشد بسیار کم بود.

پس به ضرورت دو قوّت ضرور شد: یکی آنکه غذاء، یعنی: خارج از جسم نباتی به آن رساند، و جزء او کند. و دویم نامیه که او را کشش دهد، و [به] کمال نشو رساند.

و چون هیچ شخص‌را بقاء ابدی ممکن نیست، وغرض عقلی به گمان حکماء بقاء نوع است، پس ضرور شد قوی دیگر که پاره‌ای از غذا را از آنچه صالح باشد صرف مادّهٔ فردی دیگر کند، و این را مولّده گویند.

تفصیل این قوی و خادمان و غایت فعل هر یك و موضوعش در کتابهای دانایان مذکور است (۲۵۹). مارا غرض درین کتاب نه‌بیان اقسام(۵۲۵) علم‌طبیعی است. و این را هم که گوییم استبتاعی بود.

۵۲۵ ـ م « اقسام » ندارد.

[۳۷]

< عمل حیوانی جذب منافع و دفع مضار است >

قال‌المعلّم: «العمل الحیوانی جذب‌المنافع؛ وتقتضیه الشّهوة، ودفع المضار، و یستدعیه الخوف، و یتولاه الغضبُ. و هذه من قوی روح الانسان».

حیوان به سبب نبات مخصوص است به‌دو قوت. یکی شهوانی ویکی غضبی. که به قوّت جذب ملایم کند از غذاء و جماع. و دیگری غضبی که به آن دفع منافر کند و این هر دو از ادراك شود، که ملایم یا منافر را ادراك کند به قوت خیال و وهم، پس اراده کند. و این صورت به سبب تشنّج اعصاب و عضلات شود. و در نبات چون‌شعور نباشد به‌این دو قوّت حاجت نیفتد، بل از اصل طبیعت غذاء به او رسد. و از همین حکم کردند حکماء که نفس نباتی را شعور نیست. واگر لازم نمود او را وجود قوّتی که به آن جذب ملایم و دفع ضار کند، واگرنه این (۱۰۶ پ) این شعور در او معطل بودی، و تعطیل در نظام محال باشد.

[۳۸]

< عمل انسانی اختیار جمیل و نافع و سد فاقت جهل و سفه است >

قال المعلّم : « العملُ الانسانیُّ اختیار الجمیل والنافع في المقصد المعبور إلیه بالحیوة العاجلة ، و سدُّ فاقةِ السفه علی العدل . ویهتدی إلیه عقل یفیده التجاربُ و تؤتیه العشرة و یقلّده الأُدیب بعد صحّة العقل الأصیل .

«المعبور إلیه» از عبور است ، یعنی : گذشتن . « تافه » (۵۲۶) در اصل «دریغ خوردن»است ، و درین مقام «ظلم» است . چنانکه «شارح شطّاری » گفته ، و گفته اضافهٔ « تافه » (۵۲۷) به « سفه » بیانی است . عشرت معاشرت است با خلق . و ادیب فعیل به معنی مفعول است ، یعنی اینکه چون فارغ شد معلّم از بیان اعمال و قوای عملی از پنج قسم مذکور ، خواست شروع کردن در اقسام علمی ، لهذا اولاً شروع کردد در معنی ادراك و گفت :

---

۵۲۶ ـ شارح « تافه » خوانده است .

۵۲۷ ـ م ط : ضد تأفه السفه ؛ غازانی ص۸۴ وگمنام۱۷۵ : سد فاقه السفه ، غازانی گفته است : السفه الذی هو الظلم ، در چاپ مصر ص ۸۲ آمده است : المعهود الیه .... السفه .

[۳۹]

< مناسبت ادراك با انتقاش >

« فصّ . الادراكُ يُناسِبُ الانتقاشَ . و كما أنَّ الشمعَ يكون أجنبيّاً عن الخاتم ، حتّى إذا عانقه معانقةً ضامّةً ، زَحِل منه بمعرفة ، و مشاكلة صورة ، كذلك المدرك (يكون) أجنبيّاً عن الصورة . فإذا اختلس عنه صورتَه ، عقد معه المعرفه ، كالحسّ يأخُذُ من المحسوس صورة يستوصفها الذّكر ، فتخيّل في الذكر . و إن غاب (في المحسوس) .

عانقه ، اى لاقاه . معانقة ضامّة ، اى مجامعة قويّة . زحل ، اى افترق . مراد اينكه ادراك مناسب است به انتقاش . و امّا اين حكايت پيش ازين ازساير مصنّفات معلّم نقل كرديم .

پس گفت : « و كما أنّ » الخ . يعني : چنانكه موم اجنبى نقش خاتم است ، و هر گاه ملاقات كند باخاتم ملاقات سخت جدا مى‌شود از خاتم با شناختى ، وشبه موم مى گردد ازحيثيّت صورت . گفتن اين حالت موم را «معرفت» ، از باب اطلاق اسم شبه است به مشبّه به .

پس گويد : « كذلك المدرك» ا ه ، يعني: چنانكه منتقش مى گردد ازخاتم، حس اجنبى محسوس است ، پس اگر جدا شود از محسوس صورت ، ملاقى شود با مدرك شناختى و صورتى .

پس ازين مثالى آورد از ظاهرترين قسمى‌از اقسام مدركات كه حس است ، و گفت : چون نقش گرفتن موم است از (۲۶۰) خاتم ، منفعل (۱۰۷ ر) شدن حس از محسوس ، كه از محسوس صورتى بر گيرد ، چنانكه صورت اوّلاً به جليديّه آيد ، و از آن به حسّ مشترك و بەخزانۀ خيال رسد ، كه معلّم او را ذكر گفته ،

پس در خیال بماند هر چند محسوس غایب یا زایل گردد.

و هرچند پیش ازین در بحث علم استقصاء کردیم معنی علم و ادراك را، مجملی به آرای طوایف اشاره کنیم و گوییم:

گروهی در اصل به‌وجود ذهنی نگویند، بل به‌ثبوت معدومات قایل باشند، و ادراك را گویند عبارت است از نسبتی که میان مدرك و آن معدوم ثابت پدید آید، تا آن معدوم ثابت را از آن حیثیّت که منکشف است علم‌دانند. این سخن از آن گویند که نفس را صورتی دانند در مادّه. و بعضی جزئی دانند لا یتجزّی در میان دل جای گرفته. و بعضی گویند: جزء لا یتجزّی است، امّا معلوم نیست که داخل تن است، بل مربوط است به تن.

و برخی دیگر گویند جسمی لطیف است وساری در تن، چون آب درگل.

امّا رأی «عبدالملك ابن جبیب» که یکی از متکلّمان است گوید: جسمی است بر هیکل تن، دو دست دارد و دو چشم و دو گوش و دو پای، و جمیع اعضاء او جسم لطیف است به بعضی ازین «شارح شطاری» اشاره کرده.

مجملاً چون‌متکلّمان‌پیش‌مجرّد را انکار کردند؛ نتوانستند گفت که صورت معقول مجرّد در ذات دانا مرتسم است، لهذا گفته: میان دانا و صورت معقول نسبتی پدید آید. و چون «الشیء ما لم یتشخّص لم یوجد» را درست دانسته؛ گفتند: صورت عقلی موجود نیست، پس میان وجود و عدم واسطه نهادند. و ما پیش ازین درصحّت و فساد این توهّم سخن گفتیم. اگر دلایل این‌طایفه، یعنی: قایلین به ثبوت را بیان کنیم، سخن دراز شود.

مجملاً گروهی دیگر که به ثبوت قایل نیستند، چون اشعری، علم را نیز اضافه دانند. لیکن بریشان کار مشکل شود.

و امّا حکیم صورت عقلی را در ذات مدرك مرتسم داند، از آنکه به ثبوت قائل نباشد، و این معنی را به وجدان حواله کند، هرچند مفیض صور را واجب

الوجود دانند. (۱۰۷ پ) پس الفاظ ایشان مختلف باشد: گروهی علم را از مقولهٔ کیف دانند، و گروهی علم به هر مقوله‌را از آن مقوله. و گروهی به‌اتّحاد عاقل و معقول قایل باشند.

و آنکه معلّم گفت: «يناسب الانتقاش» با همه جمع آید. چه معنی این نباشد، الاّ اینکه علم به‌ارتسام صور است، پس کیف تواند بود[۵۲۸]، وهم تواند علم به هر مقوله از آن مقوله بودن، و بر اتّحاد نیز درست آید، چنانکه بیش ازین تفسیر[۵۹۲] اتحاد کردیم، و پس ازین در ختم کتاب نیز بیان کنیم تمام‌تر إن شاءالله. و امّا معلّم به «حصول اشیاء بأنفسها» در ذهن قایل است، چه تشخّص را نحو وجود داند، و ما بیان کردیم. و هر گاه تشخّص نحو وجود طبیعت باشد، طبیعت را دو نحو وجود باشد: یکی عقلی و یکی حسّی، یا گوییم: یکی ذهنی و یکی خارجی. و این نباشد «حصول اشیاء بانفسها» در ذهن.

چون فارغ شد ازمعنی ادراك وتفسیر آن، شروع کرد دربیان ادراك حیوان:

---

۵۲۸ ــ م: گفت بداند.

۵۲۹ ــ م: تفصیل.

[۴۰]

< ادراك ظاهری و ادراك باطنی در حیوان >

قال المعلّم : « فص » ، إدراك الحیوان إمّا في الظاهر و إمّا في الباطن . و إدراك الظّاهر بالحواسّ الخمسة التی هی المشاعر ، و الادراك الباطن من الحیوان هو الوهم (۵۳۰) (۲۶۱) .

گفته‌اند : چنانکه عقل را در انسان سلطان است بر قوای دیگر که متصرّف است در ایشان ، و مدرك مدركات آن قوی به آلیّت ایشان در حیوان ؛ وهم را همین سلطان است ، لهذا گفت : ادراك باطن حیوان توهّم است .

۵۳۰ ـ م ط : الوهم ، غازانی ص ۸۷ و گمنام ۱۷۹ : للوهم وخوله .

[۴۱]

< تأثر هر یك از حواس از محسوس خود >

قال المعلّم: « کلّ حسّ من الحواسّ یتأثّر من المحسوس مثل کیفیّته. فان کان قویّاً، خلّف فیه صورته. کالبصر إذا أحدق الشمس تمثّل فیه شبح الشمس. فاذا أعرض (۵۳۱) عن جرم الشمس، بقی فیه ذلك الأثر زماناً. و ربّما استولی علی غریزة الحدقة، فأفسدها. و کذلك السمع إذا أعرض عن الصوت القویّ، باشره طنین متعب مدّة، و کذلك حکم الرایحة و الطعم. و هذا فی اللمس أظهر ».

این فصّ چون دلیلی‌است فصوص گذشته را که ادراك مناسب انتقاش است، چه حسّ از محسوس منفعل شود. و اگر محسوس قوی باشد، صورتی ازو بماند در حس، چون که گفت: «خلّف فیه صورته» چنانکه اگر کسی به‌آفتاب(۱۰۸ر) نگاه کند زمانی، پس چشم بردارد و به جای دیگر نگرد، همان صورت شمس بیند. و اگر چشم را ضعفی یا نقاهتی بود، بیشتر بماند. و گاه باشد که استیلاء بصر حدقه را فاسد کند. این حالت در مرایای مقابلهٔ شمس ظاهرتر باشد.

و چنین‌است حال‌سمع که هرگاه آوازی قوی بشنود، و پس‌از آن متوجّه صدائی دیگر شود؛ در او بماند طنینی، یعنی آواز ضعیف آزار دهنده.

و جنین است حالت رایحه و طعم که چون بوی خوش شنیده باشد، بوی دیگر چنانچه هست ادراك نکند. و چون طعمی (۵۳۲) طرش چشیده باشد، طعمی دیگر چنانچه هست نتواند دریافت، بل باتمائل نیز این‌حالت باشد. و این نشان این است که اثری از طعم در حاسّه بماند، وهم پیدا شود که حواسّ از مدرکات خود خالی‌اند، یعنی ذائقه را هیچ مزه نبود، و شامّه را هیچ بو، و باصره را هیچ لون.

پس‌ازین شروع گردد در بیان‌حال بصر وسایر قوی‌ظاهرحیوان، پس گفت:

---

۵۳۱ - م ط: عرض. ۵۳۲ - م: ترش.

[۴۲]

< بصر ، سمع، لمس ، شم و ذوق >

« فصّ . البصر مرآة يشبح فيها خيال المبصر مادام يحاذيه . فاذا زال، ولم يكن قويّاً ؛ انسلخ عنها السمع جوبة (۵۲۳) ، يتموّج فيها المنقلب عن متصاكّين على شكله ، فتسمع للمس في عضو معتدل ، يحسّ بما يحدث فيه ، من استحالة بسبب ملاق مؤثّر . و كذلك حال الشمّ و الذوق » .

مراد به خيال مبصر صورت حاصلهٔ در حسّ است . و اینکه «لم یکن قویّاً» معنی این باشد که اگر قوی بود به مجرّد ازالهٔ محاذات منسلخ ، بل زمانی بماند. پس گفت : « السمع جوبة » ، یعنی فرجه‌ای که هوائی که از دو چیز که بر هم سایند بر گردد ، و به او رسد بر شکلی مناسب آن اصطکاك .

این حکایات را در کتابهای قوم تفصیلی است که ما را درین « نامه » بیان آن احوال غرض نیفتاد . پس هر که خواهد به کتابهای قوم رجوع کند .

قوت لمس اگرچه در تمامی تن موجود است ، بل هیچ حیوانی از قوّت لمس خالی نتواند بود ، که مجرّد اعتدال حیوانی از مزاج قوّت لمس پدید آید . لیکن در اعدل اعضاء زیاده بود ، چون سر انگشت سبّابه . و آنکه گفت : «من استحالة» (۱۰۸ پ) اشاره به این است که در حسّ لمس انفعال (۲۶۲) ظاهر تر است ، و هم ملاقات در حسّ لمس با محسوس در کار است . و به واسطهٔ احساس نتواند بود . چون ابصار که به واسطهٔ هواء مشفّ باشد. پس گفت : « کذلك حال الشمّ والذوق» که اینها هم به وصول هوای مکیّف به کیفیّت مشموم باشد ، یا به وصول رطوبت لعابی مکیّف به مذوق .

---

۵۲۳ ـ م و ط و گمنام ۱۸۶ : جوبة ؛ غازانی ۹۵ : جوز .

[۴۳]

< مصوره ، واهمه ، حافظه ، مفکره و متخیله >

قال المعلّم : « فصّ . إنّ وراء المشاعر الظاهرة شرکاً وحبایل لاصطیاد[۵۳۴] ما یقتنصه الحسّ من الصور . ومن ذلك قوّة تسمّى مصوّرة هی التی تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامتة الحواس ، فیزول عن الحسّ ، ویبقی فیها . وقوّة تسمّى وهماً مثل القوّة التی فی الشاة إذا اشبح[۵۳۵] صورة الذئب فی حاسّة الشاة فشبحت[۵۳۶] عداوته و ردائة فیه . إذ کانت الحاسّة لا تدرك ذلك . و قوّة تسمّى حافظة ، و هی خزانة ما یدرکه الوهم ، کما أنّ المصورة خزانة ما یدرکه الحس . وقوّة تسمّى مفکّرة ، وهی التی تتسلط علی الودایع فی خزانتی الحافظة والمصوّرة ، فیخلط بعضها ببعض ، فیفصّل بعضها عن بعض . وإنّما تسمّى مفکّرة ، إذا استعملها روح الانسان و العقل . و إذا استعملها الوهم ، سمّیت متخیّلة » .

«شرکاً» جمع «شرك» به فتح شین معجمه «دام»را گویند . و «حبایل» جمع «حبل» و «یقتنصه» ای «یکتسبه» و «تستثبت» به معنی «تبقی» است از «ابقاء» نگاه داشتن . غرض ازین فصّ بیان قوای باطنی است بر وجه اجمال . پس غیر این حواسّ ظاهر دامهاست ازجهت صید آنچه کسب کرده باشد آن‌را حواس ظاهره .

ازین قوّتی است که آن‌را مصوّره گویند ، یعنی قوّت خیال[۵۳۷] . او این است که باقی میدارد صورت‌های حاصله در قوّت حسّی‌را بعد از آنکه از مسامتهٔ حسّ زایل شدند ، چنانچه هر کس پیش ازین دیده باشد ، وباز بیند ، گوید این

---

۵۳۴ ـ م : بالاصطیاد .

۵۳۵ ـ م ط : الشبح .

۵۳۶ ـ م ط : فتشبحت .

۵۳۷ ـ م : و .

شخص را دیده‌ام. و چون این صورت در حسّ ظاهر نماند، به ضرورت قوّتی باید حافظ آن در (۵۳۸) باطن، و آن خیال است.

و دیگری از قوای باطنی وهم است که ادراك کند حیوان به آن معانی جزئیّه‌را از محبّت وعداوت، چنانکه گوسفند هرگاه صورت گرگ در حاسّهٔ او درآید، عداوت او متمثّل شود و درآید در واهمهٔ او (۵۳۹). و این معلوم است (۱۰۹) که معنی عداوت را احساس نتوان کرد. و خیال هم پس نباشد، چه آن مدرك صورت است. پس ماند که به قوّتي دیگر باشد و آن وهم است.

و چون مدرك معانی وهم شد؛ قوّتی باید حافظ این معنی، آن را حافظه گویند، چنانکه (۵۴۰) خیال‌خزانه وحافظ‌صور است، که مدرك‌حسّ ظاهر است.

و قوّتی دیگر است که آن را مفکّره گویند و متصرّفه و متخیّله به اعتبارات، چنانکه گفت یك قوّت است که اگر وهم او را به کار دارد متخیّله گویند، و اگر عقل استعمال کند مفکّره و فاکره.

معلّم، أعلی‌الله درجاته، حسّ مشترك‌را بیان‌نکرد و بگذاشت، چه خواست که‌بیان‌منامات و وحی‌نزدیك‌باشد بیان‌آن‌قوت که موقوف‌است بیان‌منامات‌بر آن.

۵۳۸ ـ م : یابد حافظ آن دران.

۵۳۹ ـ م « او » ندارد.

۵۴۰ ـ م : چنانچه.

[۴۴]

< حس ظاهر معنی مخلوط وحاضر را ادراك می کند >

قال المعلّم : « الحسّ الظاهر لا يدرك صرف المعنى ، بل خلطاً ولا تستثبته (۲۶۳) بعد زوال المحسوس . فانّ الحسّ لايدرك زيداً من حيث هو صرف إنسان، بل إدراك إنسان له زيادة أحوال من كمّ و كيف و أين و وضع و غير ذلك . ولو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الانسان لشارك فيها النّاس كلّهم . و الحسّ مع ذلك ينسلخ هذه الصورة ، إذا فارقه المحسوس . فلا يدرك الصورة إلاّ في المادّة ، و إلاّ مع علايق المادة » .

حسّ ظاهر ادراك نمی کند معانی عقلی عامّ را ، بل مخلوط ادراك می کند . ازین سخن معلوم شد که کلّی طبیعی موجود است درخارج به اعتقاد معلّم . واگر نه، بایست گفت که شخص را ادراك می کند وبس ، نه اینکه مخلوط درمی یابد حقایق را.

بنای این حکایت بر آن است که تشخّص را نحو وجود می داند معلّم ، پس زید نباشد الاّ نحو وجود حقیقت انسانی ، که تواند بود که شخص عقلی را در مرتبهٔ دیگر تعدد باشد که شخص مجردّ است . و هر معنی مجرّد را درحدّ دیگر انحاء[۵۴۲] وجودات تواند بود . و این سخن از آن گفت که تشخّص اگر به عوارض خارجی بودی ، لازم آمدی که تشخّص لاحق امر مبهم شود . واگر عارض تشخّص شدی ، شخص پیش از عوارض مشخّص بودی . پس تشخّص[۵۴۳] را نحو وجود گفت که از جاعل بود چون وجود .

ما حصل گفتار اینکه حقیقت چون (۱۰۹ پ) در خارج موجود شود ؛ به

---

۵۴۱ ـ ط هامش : فی ان الکلی الطبیعی موجود فی الخارج .

۵۴۲ ـ م : اتحاد .

۵۴۳ ـ م : شخص .

علّت شود، و وجود و تشخّص ازو منتزع شود. یعنی از آن ذات موجود بی اینکه چیزی بود در او در خارج، که آن را تشخّص گویند، و چیزی بود که وجود، بل تشخّص و وجود نیست الاّ عین ذات موجود در خارج. و چون نیك تأمّل افتد هستی ازین ذات منتزع نشود الاّ در مرتبهٔ تمیّز نه اینکه تمیّز را تقدّم بود. وکذلك تمیّز در مرتبهٔ هستی بود، بل درحقیقت هستی نبود الاّ تمیّز او. و این بیّن است. پس تشخّص نباشد الاّ نحو وجود حقیقت شخص در خارج. پس حسّ چون شخص را دریابد حقیقت را دریافته باشد مخلوط.

و ایضاً گویند: زید مثلاً نباشد الاّ «هذا الانسان»، و «هذا الانسان» چون در خارج بود، انسان «لا بشرط» نیز بود. و اگرنه، «هذا الانسان» نخواهد بود. پس گفت: «ولا تستثبته بعد زوال المحسوس». یعنی چون محسوس از محاذات حاسّه برود، ثابت نماند در حس. پس هیچ چیز به تمام اعراض دوبار مرئی نتواند شد. بل هرگاه به نظر درآید، دیگری بود یا از روی ذات یا به اعتبار لوازم و اعراض. پس گفت: حسّ زید را مثلاً ادراك نکند ازین روی که انسان صرف است، بل ادراك کند انسان را با کیفی و کمی و أین و وضعی، که نحو وجود انسان در خارج چنین بود که با کمی و کیفی [۵۴۴] بود، و انسان را در عقل این حالات جدا نبود از حقیقت انسانی، بل انسان عقلی «لا بشرط» بود که محمول شود بر انسان خارجی، و جمیع انحاء وجودات درو گویا مجمل بود، و چون در خارج موجود شود به تفصیل آید.

این است معنی انسان عقلی. تمام این سخن در کتاب «اثولوجیا» است از مصنّفات معلّم اوّل ارسطوطالیس.

و مجملی از آن این است که انسان عقلی راهست تمام آنچه (۲۶۴) انسان حسّی را بود بر نحوی اشرف واعلی، که انسان حسّی نیست الاّ صنم و مثال انسان

۵۴۴ – م «و این و وضعی .....» ندارد.

عقلی و سایهٔ او که انسان تمام است، و انسان حسّی بالقوّة است. پس معلّم گفت اگر این عوارض در حقیقت انسان معتبر بودی، هر (۵۴۵) انسان را این عوارض خاصّه (۵۴۶) بودی.

وایضاً گفت: چون محسوس از محاذات حسّ زایل گردد، محسوس (۱۱۰ر) نشود. پس نیابد محسوس الاّ صورت در مادّه را. که اگر صورت مجرّد بودی به‌زوال (۵۴۷) محسوس زایل نگشتی، که عقل دریابد حقیقت و کنه امور را چنانکه هست، و حقیقت امور باقی بود بی‌تغیّر. پس صورت عقلی باقی بود.

و ایضاً صورت عقلی را عقل جزئی در خود یابد، و صورت حسّی را بیرون از خود. و امور بیرون از خود از آن رو که بیرون (۵۴۸) از خوداند، از خود نباشند. پس زوال را مستعدّ باشند. و هرچیز از آن روی که در خود است باقی بود. ازین است که یقین هرگز زوال نپذیرد. (۵۴۹) خدا روزی کند یقین ما را و شما را، و احتیاج در دانش از ما دور گرداند، بحقّ محمّد و آله!

---

۵۴۵ ـ م: هی.

۵۴۶ ـ م: معتبر.

۵۴۷ ـ م: زوایل.

۵۴۸ ـ م: از خود .... بیرون» ندارد.

۵۴۹ ـ ط: نبزیرد.

[۴۵]

< وهم و حس باطن معنی مخلوط و حاضر را ادراك می کند >

قال المعلّم : « الوهم و الحسّ الباطن لا يدرك المعنى صرفاً ، بل خلطاً . ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس . فانّ الوهم والتخيل أيضاً لا يحضران في الباطن صورة انسانيّة صرفة ، بل نحوماً يحسّ من خارج مخلوطة بزوايد و غواش من كمّ و كيف و أين و وضع . فاذا حاول أن يتمثّل فيه الانسانيّة من حيث هی إنسانية بلا زيادة اخرى ، لم يمكنه ذلك . بل إنّما يمكنه استثبات الصورة الانسانيّة المخلوطة المأخوذة عن الحسّ ، و إن فارق المحسوس .

می‌فرمايد كه وهم و حسّ باطن در نمی‌يابند معنی كلّی صرف را ، بل مخلوط درمی‌يابند . ولكن بر خلاف حسّ ظاهر ثابت می‌دارد بعد از زوال محسوس از [۵۵۱] حسّ ظاهر يا زوال او في نفسه از طرف خارج .

و درين سخن شايد كه حسّ باطن تفسير وهم باشد . بنا بر آن تأويل كه كرديم در آن [۵۵۲] مقام كه گفت : حسّ باطن حيوان وهم است . و باشد كه مراد باقی حسّ باطن بود ، كه وهم به‌تنهايی از جهت بيان استيلاء او بود بر ساير قوی باطنی . بيان اين مطلب كه ما [۵۵۳] پس از زوال محسوس باشد كه احضار كنيم محسوس را ومشاهده نماييم ، بی‌اينكه دربرابر حاسّه ظاهر بود ، پس ما را قوّتی بود حافظ صور محسوسه . و چون ما را آن صورت مشاهد [۵۵۴] شد ، با مقداری

---

۵۵۰ ـ م ط « ان » ندارد . از شرح غازانی ص ۹۸ آورده شد .

۵۵۱ ـ م : و از .

۵۵۲ ـ م : درين .

۵۵۳ ـ م : يا .

۵۵۴ ـ م : شاهد .

و وضعی مشاهد شود، نه حقیقت آن صورت از آن روی که معنی کلّی است. بل اگر[۵۵۵] خواهددریابد معنی کلّی را بی‌مقداری ووضعی و کمی و کیفی (۱۱۰پ)، ممکن نباشد او را از آن روی که حقیقت کلّی که با هر مقداری و بی‌هر مقداری و با هر وضعی و بی‌هروضعی و با هر کیفی و بی هر کیفی تواند بود، درنیابد[۵۵۶] در قوّتی متجزّی جسمانی.

و ما[۵۵۷] پیش ازین این سخن را اقوای دلایل ارسطوطالیس شمردیم بر تجرّد نفس، و گفتیم: نفس دریابد معنی جانور عام کلّی «لا بشرط» (۲۶۵) که نسبت با پیل و پشّه یکی، که هم به مقدار پیل تواند بود وهم به‌مقدار پشّه، وهم صفات شتر تواند داشت و هم خصال روباه، و هم سیاه تواند بود و هم سفید، و هم بیرون ازینها، و این معنی را پیوند نباشد به‌جز[۵۵۸] با چیزی که او را «فی نفسه» قدری و مقداری و مکانی و أین و کیفی نباشد.

این معنی چون در ذهن مردم روشن شود؛ به مرور او را الفت و آشنایی پدید آید باکلّی، و دیدهٔ بصیرت باز کند، که‌در اوّل حال مردم لفظ کلّی به‌زبان آورد، و از آن نفهمد مگر معنی وحدت «بالمشابهة» که افراد انسان را یکی گوید، امّا نه[۵۵۹] به معنی عام، بل به محض شباهت ایشان در استقامت قامت و شکل و چهره. چون وحدتی که میان اسب باشد و صورتش بر دیوار نگاشته. و این وحدت را حیوانات نیز دریابند، و ازین نتوانند گذشت. حال چنین نفسی در مشاهدهٔ کلّی چون چشم دردناك باشد که در برابر خورشید باز نتواند شد.

---

۵۵۵ ـ م «اگر» ندارد.

۵۵۶ ـ م «درنیابد» ندارد.

۵۵۷ ـ م: یا.

۵۵۸ ـ ط: بحرد، م: بخرد.

۵۵۹ ـ م «نه» ندارد.

پس این مردم هر گاه خواهند تصوّر مجرّد کنند البتّه با قدری یا مقداری دریابند، و هیچ به فکر معنی نیفتد. بل مجرّد را همین به لفظ بر زبان آورند. و باشد که وجود مجرّد را حاشا کنند، که هرچند در خود ملاحظه کنند، هیچ معنی نیابند که این جهت نباشد به مقدار و وضع. این مردم در افق حیوانات قریبهٔ به انسان باشند، چون بوزینگان و مرغان سخن گوی، هر چند به صورت به آدم مانند، و صلاح معاش خود توانند دانست.

و امّا آنکه به معنی کلّی نفس را آشنا کند، و دریابد چنان معنی که صفت کرده شد به حقیقت؛ او را دریافتن مجرّد هیچ شکّی نماند که نحو وجود مجرّد درست (٥٦٠) چون نحو وجود کلّی است، بل عالم مجرّدات جهان کلّی و ثابتات است (٥٦١). (١١١) که پس از ملاحظهٔ فصوص پیش این سخن را بتوانی یافت.

و امّا حسّ و وهم در نیابد مگر صور و معانی جزئیه را، و مدام چیزها را آمیختهٔ با لوازم جسم و هیولی دریابد، و ازین بر نگردد.

٥٦٠ ـ م «درست» ندارد.

٥٦١ ـ م «است» ندارد.

[۴۶]

< روح انسانی معنی را به حقیقت ادراک می کند >

قال المعلّم : « فصّ . الروح الانسانيّة هی التی يتمكّن من تصوّر المعنی بحدّه و حقيقته ، منفوصاً عن اللّواحق الغريبة ، مأخوذاً من حيث يشترك[(۵۶۲)] فيه الكثرة . و ذلك القوّة لها يسمّی العقل النظری ، و هذه الروح كمرآة ، و هذا العقل النظری كصقالها . و هذه المعقولات يرتسم فيها من الفيض الالهی ، كما يرتسم الأشباح في المرايا الصقيلة ، إذا لم يفسد صقالها بطبع ، [و] لم يعرض لجهة من صقالها عن الجانب الأعلی ، شغل بما تحتها من الشهوة والغضب والحسّ والتخيل . فاذا عرضت[(۵۶۳)] عن هذه و توجّهت تلقاء عالم الأمر ؛ لحظت الملكوت الأعلی ، و اتّصلت باللذّة العليا .

می‌فرمايد نفس انسانی كه آخر موجودات عودی است و بالقوّة متّصل با عقل و مجرّد از صور و كيفيّات او را (۲۲۶) ممكن است تصوّر حقيقت بحدّه و حقيقته .[(۵۶۴)] نه چون حواس است كه تصوّر نتوانند كرد حقيقت را مگر به وجه‌جزئی خاص ، بلكه حقيقت انسانی كه او را نفس گويندبرسد به كنه حقايق عام كه در واقع تمام‌جزئيّات به‌آن قايم‌اند و سايهٔ آن . و آن حقيقت را دريابد در حالتی كه جدا[(۵۶۵)] باشد از لواحق غريبه ، چه حقيقت را نحو وجودی بود آميختهٔ با اعراض چون كم و كيف واين و وضع ، كه در حقيقت اين‌حالات اطوار حقيقت بود . وهمين حالات سبب كثرت‌شود در حدّ حس . و حقيقت مشترك باشد

---

۵۶۲ ــ از شرح غازانی ص ۹۸ « هی » افزوده شده است .

۵۶۳ ــ م : و اذا .

۵۶۴ ــ م « حقيقة نه » ندارد .

۵۶۵ ــ م : با موجد .

میان این همه، بل به اعتباری عین همه باشد، که هیچ از حقیت بیرون نباشد، لاجرم حمل صحیح باشد.

« و ذلك القوّة لها یسمّی العقل النظری » این قوّه را که در نفس است که به آن قوّه دریابد حقیقت هر چیز را، و به کنه آن رسد، عقل نظری گویند. و حکمت استکمال این قوّه بود، و متوسّط میان حدّ افراط این قوّت که آن‌را گربزه گویند، و میان تفریط که آن‌را بلادت گویند. و در (۱۱۱ پ) حقیقت گربزه صرف همین قوت باشد، بل آمیخته باشد با وهم. ولیکن اوهام لطیفه باشد که ناقصان‌را به گمان اندازد. چنانکه در زمان ما مدار فضل ودانش بریادگرفتن چنین اوهام باشد تا حدّی که گویند: هیچ حکم عقلی نباشد که در برابرش سخنی نتوان گفت، آیا نه اینست [1] که مراتب بحث را غیر متناهی گویند، و حواشی نویسند بر کتابهای یك دیگر الی غیر النهایة.

و امّا طرف تفریط عقل نظری آن باشد که نفس را یارای انتقال نباشد از مبادی به مطلوب. نسبت نسبت این شخص یا صاحب گربزه و حکمت چون نسبت دراز گوش سواری بود در گل فرو رفته، و نسبت گربزه به حکمت چون سوار اسب توری بود که عنانش نتوان نگاه داشت تا به هر جاه و گوی [۵۶۶] که رسد ملاحظه نکند با اسب با تعلیم که عنانش توان داشت موافق اراده.

و انسان‌را قوّتی دیگر است که آن‌را قوّت عملی گویند، که به آن قوّت کارهای او از حدّ افراط و تفریط بیرون بود، و میانه‌روی کند دز هر کاری که اصول آن به‌حقیقت دواست نظر به‌شخص‌واحد: عفّت و شجاعت. پیش ازین معلّم به آن قوّت عملی اشاره کرد که گفت: « العمل الانسانی » آه [۵۶۷]. پس گفت:

۱ــ ط: ن اینست.

۵۶۶ ــ م: چاهی و کرهی.

۵۶۷ ــ م: الخ.

وهذه الروح کمرآة وهذه العقل النظری کصقالها . یعنی : روح انسانی چون آینه است ، و عقل نظری بجای صیقل زدن آن ، که آن روح مستعدّ فیضان صور[۵۶۸] عقلی سازد از مبدأ اعلی ، هر گاه روح را فساد نباشد بالطبع . چون نفوس ضعیفه که ایشان را قوت استنباط نظری از بدیهی نباشد ، چون مردمی که در اطراف معموره باشند ، یا فاقد بعضی باشند به واسطهٔ عارضه .

و اینکه گفت : « إذا لم تفسد صقالها » شرط است ، و جزای آن مقدم است که گفت : « یرتسم فیها » . پس شرط (۲۶۷) دیگر کرد بر سبیل منع خلوّ که گفت : « إذا لم یعرض لجهة من صقالها عن الجانب الاعلی » . « شغل شغل » متعلّق[۵۶۹] « عن الجانب الأعلی » است . معنی[۵۷۰] اینکه تا[۵۷۱] عارض نشده باشد آن جهت صقال نفس را که از جانب اعلی است ، یعنی : روی نفس راست با عقل . « شغل » فاعل « لم یعرض » است . یعنی : عارض نشده باشد آن جهت نفس اینکه[۵۷۲] مشغول باشد به « ما تحت » یعنی : به جانب شهوت (۱۱۲ ر) و غضب وحس وتخیّل.

« فاذا عرضت عن هذه ، وتوجّهت تلقاء عالم الأمر ؛ لحظت الملکوت الأعلی ، و اتّصلت باللذّة العلیا » . لفظ اتّصال اشاره است به اینکه صورت عقلی را با نفس پیوند بود ، چنانکه تمیّز[۵۷۳] در خارج نباشد .

حقیقت سخن چنانکه حکماء در کتابهای خود بیان کرده‌اند آن است که عقل کلّی که تمام چیزها است ، که ارسطوطالیس گفت : « العقلُ کلُّ الأشیاء

---

۵۶۸ ـ م : صورت .

۵۶۹ ـ م : معلق .

۵۷۰ ـ م : یعنی .

۵۷۱ ـ م : یا .

۵۷۲ ـ م : که .

۵۷۳ ـ م : متمیز .

بالفعل ». و نفس بالفعل بالفعل نفس است و عقل بالقوه. و ایزد جلّ و علا در ذات نفس گذاشته قوّت تصدیق به امور اوّلی، چنانکه «الکلُّ أعظمُ من الجزء» و «الواحدُ نصفُ الاثنین» و «الوجود و العدم لا یجتمعان ولا یرتفعان». و این حالت او را بالطبع و الوجود باشد. اینها را مبادی اُوَل و اوّل اوایل گویند. و این امور صادق باشد[574]، و صدق ایشان بیّن، بی آنکه نفس را در بیان صدق این امور وسطی باید یا تجربه، به‌این‌معنی که نفس چون معنی کل فهمد، و تصوّر کند؛ به یقین داند که اعظم است از جزء، و صدق این حکم ضرور ندارد که البتّه در بیرون‌از نفس کلّی و جزئی موجود یا ثابت بود، بل‌حکم راست به‌تقدیر وجود. و این‌حکم از نفس حقیقت کل و جزء پدید آید، چون اربعه و زوجیّت، که زوجیّت از نفس ماهیّت اربعه لازم آید بر تقدیر وجود.

و صدق این احکام چون صدق قضایا مقدّره باشد، نه اینکه صدق اینها به واسطهٔ وجود این احکام بود در عقل، بل مصاحبت میان این صدق و وجود در عقل به اتّفاق باشد. به این معنی که چون محیط است به همهٔ چیزهای نفس امری، و اینها نفس امری‌اند، پس‌در عقل موجوداند. پس این‌حکم هر ماهیّتی را خواه موجود و خواه‌معدوم لوازم‌بود، به‌این معنی که اگر موجود گردد، چنین باشد. لازم نباشد که این ماهیّت را ثبوتی بود پیش از وجود، و به آن ثبوت متحیّز باشد. مجملا بودن چیزی نفس امری لازم‌ندارد ثبوت و تحقّقی‌را پیش‌از وجود. بل نفس امری بودن‌را معنی بودن شیء است « في نفسه كذا ». یعنی: هر گاه عقل ملاحظه کند؛ بی‌وسطی بداند، یا با وسطی بداند که این حقیقت در حال وجود چنین است. (۱۱۲ پ) چه اگر او را بی‌وجود ملاحظه کند، بل نفس ماهیّت را ملاحظه کند؛ چنین یابد.

پس این حقیقت « في‌نفسه »این لازم را خواهد. و این حالت لازم ندارد غیر

---

۵۷۴ – م: باشند.

ماهیّت را در حال عدم. چنانکه بعضی فهمیده‌اند و گفته که: احکام صادقه نفس امری را واقعی باید، چنانکه گویی: سه‌زاویهٔ مثلث مساوی دو قائمه است[۵۷۵]. و این حکم مخصوص نباشد به «احدی الوجودین». پس ماهیّت مثلّث در عدم متمیّز باشد و ثابت.

این سخن نباشد الاّ از قصور فهم.

و اینکه در کتابهای یافت شده که: نفس امر عقل است، یا نفس امر را دو فرد است ذهن و خارج، (۲۶۸) معنیش نه این بود که چیز[۵۷۶] نبودن در عقل نفس امری شود، حتّی اگر تساوی زوایا با مثلث با یك قائمه فرضا اگر در عقل بودی، نفس امری بودی. بل چون[۵۷۷] عقل کل اشیاء است، و کل اشیاء نفس امری؛ عقل مشتمل باشد بر امور نفس امری.

ماحصل اینکه اگر چیزی بیرون از نفس موجود باشد به‌یکی از دو وجود، یعنی: خود باشد، و یا منشأ انتزاع داشته باشد؛ صدق این احکام به مطابقه باشد با خارج. و اگر نباشد، و نتواند شد؛ احکام به‌قضایای شرطیّه بر گردد، که «کلّ ما لو وجد، و کان أربعةً؛ فهو بحیث لو وجد؛ کان زوجاً» و این حکم از نفس ذات اربعه لازم آید، پس از تصوّر آن. و اگر در ذهن باشد و بس، به دو روی حکم در واقع باشد؛ و اگر در ذهن نباشد، به عنوانی درآید فرضا و تقدیرا، و محکوم علیه گردد. چنانکه گوییم: هر چیز را که ما بدانیم به[۵۷۸] صورتی بود در ذهن ما که‌این‌حکم سرایت کند به‌چیزهای که مجهول بالفعل باشند[۵۷۹].

---

۵۷۵ ـ م: اند.

۵۷۶ ـ م: خیر.

۵۷۷ ـ م «چون» ندارد.

۵۷۸ ـ ط «به» ندارد.

۵۷۹ ـ م: باشد.

پس ازین گوییم : چون انسان مفطور است بر اینکه تصدیق داشته باشد به امور اوّلی ، وهم توالی [۵۸۰] انتقال چندانکه به همهٔ معقولات رسد ، پس انسان‌را در بدو خلقت هیچ از صور معقولات نباشد این مرتبه را ، بل نفس درین مرتبه را عقل هیولانی گویند . و چون انتقال کند به مبادی حقایق نظریه ، عقل بالملکة . و چون بداند نظریّات را چندانکه هرگاه خواهد احضار کند بی کسب جدید ، مستفاد . و چون همه را بالفعل مشاهده کند ، بالفعل . و در مشهور این اخیر را مستفاد (۱۱۳ر) گویند ، و سیم را بالفعل .

و ملاقات نفس باصورت عقلی‌چنان باشد که درخارج تمیز نماند میان نفس وصورت‌عقلی . و چون نفس عقل بالقوّه است ، چون به‌فعل آید عقل بالفعل[۵۸۱] ، و کل اشیاء باشد ، انتقال کند از افق تغییر[۵۸۲] و زمان به‌افق دهر وثبات ، وفیض رساند ، و نفس امر باشد ، و کل بالفعل ، که[۵۸۳] هرگز کم نگردد و الم نیابد از هیچ ، بل لذّت مطلقه باشد که لذّت ادراك کمال است ، چنانکه پیش به این سخنان اشاره کردیم . تأمّل باید کرد در فصول گذشته ، تا آن را که تأیید الهی بود درین معانی از لفظ بگذرد ، که‌بسیار شنیدند[۵۸۴] عقل بالفعل و دهر و زمان و انتقال نفس و نیافتند مگر لفظ .

و بباید دانست که این سخنان را ایشان نه به مجاز گویند ، بل به حقیقت . نفهمد هیچ کس معنی‌این‌سخن را ، مگر بعداز مطالعهٔ کتب اوایل ، وتأمّل بسیار ، و ریاضات و مجاهدات .

---

۵۸۰ ـ ط : توانی .

۵۸۱ ـ م « بالفعل » ندارد .

۵۸۲ ـ م : تغیر .

۵۸۳ ـ م « که » ندارد .

۵۸۴ ـ م : شنیدن .

[۴۷]

< روح قدسی ازملك فراگیرد ودر اجسام عالم تأثیر گذارد >

قال المعلّم : « فص . الروح القدسیّة لا یشغلها جهة تحته عن جهة فوقه ، ولا یستغرق حسّها الظاهر حسّها الباطن ، و یتعدّی تأثیرها عن بدنها إلی أجسام العالم و ما فیه ، و یقبل المعقولات من الروح الملکیة بلا تعلیم من الناس » .

چون گفت که : روح انسان را ممکن است دریافتن معقولات اگر او را توجّه به عالم اسفل از حس و تخیّل مانع نیاید (۵۸۵) . خواست بیان احوال روح قدسی را که نه چنین است ، که :(۵۸۶) « قال لا یشغلها شأن عن شأن » . چه گفتیم که : تمام حواس و قوای روح قدسی از عقل او منفعل باشند . پس مدام آگاه بود از عالم عقلی، وهم از عالم حسّی ، آن را مقام «جمع الجمع» گویند اولیاء را گاهی این . پس باید گفت که : روح‌قدسی از آن روی که روح‌قدسی است چنین باشد . و این نباشد الا جولان نفس کامل . و ضرور نباشد که صاحب روح قدسی را مدام (۲۶۹) این حالت بود .

مجملاً گوید اثر روح قدسی بگذرد (۵۸۷) از تن او ، و به‌اجسام عالم رسد ، چنانکه ما پیش گفتیم که : چنانکه نفس هرخیالی که خواهد کند ، و این‌صورت در قوّتی ازو پدیدآید از روح‌قدسی تواند بود ، که آن‌صورت در خارج (۱۱۳پ) متمثّل گردد ، که همهٔ‌عالم بینند . وتواند بود که بماند روزگار دراز . و معقولات روح قدسی نه چون معقولات ما بود از مبادی اوّل به فکر دراز به سالهای بسیار پدید آمده ، بل او را در همهٔ معقولات به حدس باشد ، ومعقولات برو فایض (۵۸۸) شود از عقول فعّاله ، چنانکه پیش ازین اشاره کردیم .

---

۵۸۵ ـ ط : نیابد .　　۵۸۶ ـ ط « که » ندارد .　　۵۸۷ ـ ط : بگزرد .

۵۸۸ ـ م : فایز .

[۴۸]

< ارواح عامیه به میل به ظاهر از باطن وا مانند >

قال المعلّم : « فص » . اعلم إنّ الأرواح العاميّة الضعيفة إذا مالت إلى الباطن، غابت عن الظاهر . و إذا مالت إلى الظاهر ، غابت عن الباطن . و إذا ركنت إلى مشعر ، غابت عن الآخر . و إذا حجبت في الباطن من قوّة ، غابت عن اُخرى . فلذلك البصر يختلّ بالسمع ، و الخوف يشغل عن الشهوة ، و الشهوة يشغل عن الغضب ، والفكر يصدّ عن الذكر ، وكذلك التذكّر يصرف عن التفكّر . والروح القدسيّة لا يشغلها شأن عن شأن .

«ركنت، ای مالت بتضمین معنی التوجّه إلی مشعر» و ذکر درین مقام عبارت است از استعمال وهم قوّهٔ متخیله را[589] . و فکر عبارت از استعمال عقل آن قوت را . و بیان ظاهر است .

چون معلّم به پرداخت از بیان روح قدسی و احوال و معنی[590] نبوّت ، و بیان قوای نفس از ظاهری و باطنی و بیان قوّت عاقلهٔ نظری و عملی ؛ خواست که بیان کند حال منامات و وحی و کیفیّت نزول ملك . وچون این بیان موقوف بود بر بیان قوّتی در نفس که آن‌را حسّ مشترك گویند ، و ما پیش ازین همین وجه گفتیم از برای تأخیر این قوت ؛ پس شروع کرد در بیان حسّ مشترك و گفت :

---

۵۸۹ ــ م « را » ندارد .

۵۹۰ ــ ط « احوال و » ندارد .

< حس مشترك در خواب و بيدارى فعاليت دارد >

« فص . في الحدّ المشترك بين الباطن والظاهر قوّة هي مجمع تأدية الحواسّ ، و عندها بالحقيقة الاحساس ، و يرتسم عندها صورة آلة تتحرك بالعجلة ، فتبقى الصورة محفوظه فيها . و إن زالت حتى تحسّ كخطّ مستقيم او كخطّ مستدير من غير أن يكون كذلك الآن ، و ذلك لا يطول ثباته فيها . و إن لهذه أيضاً مكان عند النوم . فانّ المدرك بالحقيقة هو ما يتصوّر فيها ، سواء ورد عليها من خارج ، او صدر إليها من داخل . فمايتصوّر فيها حصل مشاهداً [۵۹۱] . و إن امتهنها الحسّ الظاهر ، تعطّلت عن الباطن . فاذا عطّلها الظّاهر ؛ تمكن منها الباطن الذى لا يهدأ ، فتثبت (۱۱۴ ر) فيها ، مثل ما يحصل في الباطن ، حتى يصير مشاهداً ، كما في النوم . و لربّما جذب [۵۹۲] الباطن جاذبٌ جدّاً في شغله . فاشتدّت حركة الباطن اشتداداً يستولى (۲۷۰) بسلطانه . فحينئذ لا يخلو من وجهين : إمّا أن يعدل » .

هذا آخر [۵۹۳] ما وجد بخطّ الشارح الفاضل ، المحقّق المدقّق النّحرير ، مولانا محمّد تقى ، أفاض الله على تربته بركاته الغامرة بمحمّد و عترته الطّاهرة ، وقد وقع كتابة هذه النسخة الشريفة والصحيفة المنيفة من نسخة كان بعضها بخطّه الشريف و رقمه المنيف ، باشارة من منزلتُه من الشّارح المحقّق منزلةَ الاُخوّة ، و حقّه علَىّ حقّ الاُبوّة ، و هو المولى ، العالم العامل ، الكامل المتين ، مولانا محمّد أمين ، حفظه الله . و أنا الفقير إلى رحمة ربّه الهادى ، ابن محمّد على ، محمّد أمين الشّريف الاستراباى ، قد تمّ في يوم الجمعة ، سابع عشر شهر جمادى الثّانى ، من شهور سنة ۱۰۹۷ .

---

۵۹۱ – م ط : مشاهد .

۵۹۲ – م : جرب .

۵۹۳ – م : هذا آخر ما وجد بخط الشارح الفاضل طاب ثراه و الحمد الله اولا و آخرا و الصلوة على نبيه و آله ظاهراً و باطناً فى سنة الف و احدى و مائة – از مستنسخ بسيار غلطى نقل شد .

(38) V. Kh. Georr, *op. cit.*, p. 31 et suiv.

(39) IV, p. 432.

(40) c'est le ms. d'Istanbul Murad Mulla, 1408. Il est, d'après l'opinion de Mohammad Shafî, éditeur du *k. tatimmat siwân al-hikma*, le meilleur qui soit. La liste complète se trouve également dans deux autres mss. d'Istanbul "Köprülü 902, presque aussi bon que le ms. qui vient d'être cité, et Bashir Agha 494, daté de 689 h. *(V. k. tatimmat siwân al-hikma*, fasc. 1, Lahore, 1935, p. 313). Elle figure également dans une biographie d'Avicenne contenue dans ms. Paris ar. 5889, foll. 116 b-120 a, et qui est, pour sa plus grande partie (jusqu' à la fin de la liste, fol. 119a, l.5 d'en bas), extraite de l'ouvrage d'al-Bayhaqi. La *r. al-firdaws* est citée dans ce ms. fol. 119a; et dans l'edition du *k. tatimmat siwân al-hikma*, p. 190. La liste complète y est reléguée dans les notes (p. 187 et suiv.), vu que l'édition est basée sur le ms. Berlin (Petermann II, 737), tardif (il date de 1150/1737) et où le catalogue des écrits d'Avicenne ne cite que 43 titres, tandis que les mss. anciens en comptent 119.

(41) V. *k. tatimmat siwân al-hikma, p. 190.*

(42) Deux siècles seulement séparent cette mort de l'an 639 h.dont date le plus ancien ms. du *k. tatimmat siwân al-hikma*, où figure cette attribution. Les mss. de la *r. al-firdaws* fourniront peut-être d'autres points de repère chronologiques. Il est évident que ces mss. devront être utilisés pour une édition critique de la *r. al-fusûs*, le travail de Horten étant à refaire.

(43) Conformité fondamentale qui se manifeste notamment en ce qui concerne la théorie des facultés d l'âme; domaine embroussaillé qui a fourni à la démonstration de M. Georr les arguments les plus valables.

(44) Terme commode en l'occurrence, parce que d'une extension mal définie. Soufi serait plus précis, mais inapplicable à Avicenne, car, dans la mesure où l'on peut juger, c'est en tant que philosophe qu'il s'intéresse aux mystiques musulmans; en quoi il innove. En effet, il est, semble-t-il, le premier philosophe au sens strict du terme qui ait reconnu (dans le *k. al-ishârât wa'l-tanbihât)* —— et ce fait marque une étape mémorable de l'histoire des idées dans le monde musulman —— que la psychologie, l'expérience religieuse, les locutions théopathiques des grands soufis étaient un sujet valable d'études et qui méritait d'être agrégé au système général des sciences. Conception qui l'amenera à assimiler les prophètes aux mystiques, les uns et les autres étant compris dans la catégorie d'*ârifûn*. D'où un renouvellement de la théorie de l'illumination et de l'inspiration prophétiques —— qui influencera jusqu'à Maïmonide, pourtant relevant d'une autre tradition et rebelle aux prestiges avicenniens.

cette page ne traite que de la logique et ne contient aucune remarque sur la psychologie.

(26) Voici un spécimen de ce style particulier différent, non seulement de celui de Farabi, mais encore du style de la lignée de tous les grands philosophes de l'Islam:

"Ne crois pas que la plume est un instrument inanime, la tablette, une surface plane, et l'écriture des signes tracés. La plume est un ange spirituel, la planchette, un ange spirituel et l'écriture, l'action de reproduire les verités..." (P. 77, 47).

"Le ciel prie par sa rotation, la terre par son poids, l'eau quand elle coule, et la pluie quand elle tombe". Ils Le prient sans le savoir: pense que Dieu est grand" (p. 1, § 25).

(27) L'esprit animal, qui joue un rôle si important dans la physiologie des passions chez Descartes, se trouve chez les philosophes arabes, notamment chez Ibn Sina *(Canon,* édition de Rome, p. 34). Ceux-ci l'ont puisé chez Galien et Hippocrate (Voir sur cette question V. Magnien *Revue des Etudes grecques,* 1927, article: "Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l'âme", pp. 117 et sq.). — Madkour, op. cit., p. 126 et n.6.

(28) Cf. *Le Monde oriental,* 1934, p. 116, n. 3. ou M. Straus fait allusion de façon très enveloppée à cette découverte.

(29) V. *La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane,* Paris, 1934, p. 123.

(30) V. *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina,* Paris, 1937, p. xiii.

(31) V. *Plotin chez les Arabes,* Le Caire, 1941, p. 270 n.3.

(32) V. *Farabi est-il l'auteur de Fuçuç al hikam,* R.E.I., 1941–1946, pp. 31–39. L'hypothèse qui retire à al-Fârâbî la paternité de la *r. al-fusûs* n'est pas restée sans contradicteur. En effet, M. Cruz Hernandez tient, malgré les arguments contraires, pour l'attribution traditionnelle (V. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* 1951, p. 304 et suiv.). Les données du problème changeraient évidemment s'il y avait lieu de croire que la pensée d'al-Fârâbî avait subi à certaine époque une transformation profonde; que, par exemple, il s'était pris dans sa dernière période de sympathie pour le soufisme (ainsi que l'affirme Ibn Sab'în, v. *Correspondance philosophique avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen,* éd. Şerefettin Altkaya, Etudes Orientales publiées par l'Institut français d' archéologie de Stamboul, VIII (1948), p. 74). Ce n'est point probable.

(33) Op. cit., p. 39

(34) D'après Brockelmann, G.A.L., 2e éd., p. 595 (n°52), il faut ajouter à cette liste le ms. Patna, II, 4419, 2590, 1.

(35) V. *Ibni Sina Bibliografyasi, in Büyük türk filisof ve tib ustadi Ibni Sina Sasiyeti ve eserleri hakkinda tetkikler,* Istanbul, 1937, p.27, n°124.

(36) V. *Essai de Bibliographie avicennienne* (en arabe), Le Caire, 1950, p. 291, n°233.

(37(Le catalogue du Br. Mus. constate d'une part que la *r. fi mâhiyyat al-insân* anonyme (ms. 1349,7) cat. identique à la *r. al-firdaws* et transcrit d'autre part une observation consignée en arabe par un des anciens propriétaires du ms. de ce premier écrit: note où s'exprime la croyance à l'identité de la *r. fi mâhiyyat al-insân* avec la *r. al-fusûs* attribuée à al-Farabi. Si cette observation avait été vérifiée, on aurait du même coup découvert qu'il y avait également identité entre ce dernier ouvrage et la *r. al-firdaws.* Il semble que le titre *r. al-firdaws fi mâhiyyat al-insân* figurant chez Brockelmann *(loc. cit)* et chez le P. Anawati *(loc. cit.)* soit dû à un télescopage de ces deux autres titres: *r. al-firdaws et r. fi mâhiyyat al-insân.* Les flottements de l'opinion en ce qui concerne la question qui nous occupe apparaissent dans le ms. Berlin Petermann II, 400 contenant la *r. al-fusûs,* sans titre ni indication d'auteur écrits par le copiste même du texte, les mots *risâla li-Ibn Sînâ rahimahullâhu* (fol. 20b) sont surajoutés et barrés, remplacés par ceux-ci: *risâla li-Fârâbî.* Et ailleurs (fol. 20a) on trouve le titre: *risâlat Fârâbî mashhûr bi-fusûs.* Indications tracées dans trois écritures différentes.

(9) Dieterici, op. cit., p.67

(10) Ibid., p. 70 — Avicenne donne du plaisur la définition textuelle que nous trouvons ici: "Le plasisir, dit-il, est l'appréhension du bien qui convient" (*idrak al khair al mula'im*). *Najat*, p. 400.

(11) La copie mot pour mot de ce passage des *Fuçuç* constitue *l'épitre sur les facultés humaines*, attribuée à Ibn Sina d'après l'opinion de Hajji Khalifa (Voir Madkour, *op. cit.*, p. 123, note 2. —— Mlle Goichon, *op. cit.*, p. 505).

(12) Dieterici commet dans la traduction de ce passage une méprise grave. L'auteur des *Fuçuç* dit textuellement: "Une faculté appelée *muçawwira;* elle a été située à l'avant du cerveau. C'est elle qui conserve les images (des objets) sensibles quand ceux-ci n'impressionnent plus les sens. Ils (les objets sensibles) disparaissent (du domaine) des sens, et elles y demeurent. Et une faculté, appelée *wahm*..." Il est clair que dans le texte arabe, le premier pronom se rapporte aux obiets sensibles et le second à la faculté elle-même. Dieterici traduit: "Eine Kraft, welche die formgebende heisst, sie liegt wohl geordnet im Vorderteil des Hirns. Sie ist es, welche die Formen des Wahrgenommenen festhält, nachdem dieselben von den Berührungspuncten der Sinne oder ihren Treffpuncten geschwunden und somit die Wahrnehmung gewichen ist. Est bleibt in ihnen eine Kraft welche Ahnung (Fantasie) heisst" *(Alfarabi's philosophische Abhandlungen. Aus dem Arabischen übersetzt* von Dr Fr. Fieterici. Leiden, 1892 p. 121). —— Il est vrai que Dieterici a été induit en erreur par le fait que la conjonction qui relie *wahm* à *muçawwira a été omise dans le manuscrit qu'il a reproduit et que du point de vue grammatical, le texte, tel qu'il l'a établi, porte à cette confusion. Mais le wahm* est défini par la suite comme étant une faculté indépendante qui n'a rien d'un résidu de la *muçawwira*. A cet égard, la leçon donnée par l'édition de Haidarabad est plus correcte que celle de Dieterici.

(13) Nous avons donné ici les correspondants latins à ces termes, bien que l'auteur des *Fuçuç* les emploie dans un sens un peu différent de celui que nous trouvons dans le vocabulaire des philosophes arabes.

(14) *Kitab ara'ahl al madina al fadila*, p. 34, ch.XX, intitulé: Des parties de l'âme humaine et de ses facultés.

(15) *Kitab al siyasat al madaniyya, pp. 4 et suiv.*

(16) *Kitab ara'ahl al madina al fadila*, p. 47, ch. XXII, intitulé: De la raison. Comment elle connaît et quelle est la cause de cela.

(17) *Ibid.*, pp. 37 et suiv., on trouve un assez long développement de cette question. Cette idée se trouvait déjà chez Aristote (voir à ce sujet Chaignet, *Essai sur la psychologie d'Aristote*, Paris, 1885, pp. 339 et suiv.).

(18) *Fuçuç*, pp. 73 & 36.

(19) Il faudrait sans doute lire ici: étranger au sensible.

(20) *Fuçuç*, p. 73, 33. Le texte établi par l'édition de Haidarabad offre des variantes très marquées avec le texte de Dieterici, mais les leçons de ce dernier sont en général bien plus satisfaisantes (éd. de Hairdarabad, p. 10).

(21) Farabi, *Kitab ara' ahl al madina al fadila*, p. 45.

(22) Farabi *Jawabat ala masa'il,* dans l'édition Dieterici, pp. 97–98.

(23) *Fuçuç*, p. 78, §§ 48 et 49

(24) *Ibid*, pp. 77 et 78 § 47.

(25) Madkour, *La place d'al-Farabi*, pp. 15 et 16. — Pourtant, M. Madkour a fait un large usage du livre des *Fuçuç*, sans hésiter un seul instant sur la légitimité de son attribution à Farabi. C'est sur cet ouvrage qu'il s'est principalement basé pour l'étude de la psychologie farabienne (pp. 123 et sq.) et il n'a pas fait ressortir l'opposition qui se trouve entre cet ouvrage et les autres écrits de Farabi. Le renvoi fait à la page 123, note 3, à l'édition de Dieterici *(Al-Farabi's philosophische Abhandlungen)*, p. 93, est erroné, car

fusûs à al-Fârâbî fût accréditée. Or, il semble que la r. *al-firdaws* soit citée comme oeuvre d'Avicenne par un bibliographe bien antérieur à Hâjjî-Khalîfa. En effet, un traité de ce nom figure dans une liste d'écrits de ce philosophe se trouvant dans les meilleurs mss. (dont l'un, le plus ancien, date de 639 h.)[40] du *k. tatimmat siwân al-hikma,* recueil de biographies de savants composé par Zahîr al-Dîn Abu'l Hasan Alî al-Bayhaqî (m. en 565 h.) Il ne fait guère de doute que c'est cette liste plutôt que celles tronquées figurant dans certains autres mss.[41] et où la *r. al-firdaws* n'est pas nommée, qui remonte à al-Bayhagî. L'attribution de la *r. al-fusûs,* désignée par un autre titre, à Avicenne paraît ainsi être attestée, à une époque qui n'est postérieure que de 130 et quelques années, tout au plus, à la mort du philosophe[42].

Du moment que la paternité d'al-Fârâbî ne peut être retenue qu'au prix de grosses difficultés, y a-t-il des raisons valables pour récuser ce témoignage? Aucune, semble-t-il, qui procède de la critique interne de l'écrit en cause, dont la doctrine ne paraît pas être en désaccord avec celle, d'ailleurs multiforme, d'Avicenne[43]. Au fait, celui-ci auteur de la *r. al-fusûs* n'étonnerait guère. Dans cette supposition, l'écrit se classerait, de par son style et sa symbolique, parmi les traités que Mehren a qualifiés de mystiques[44]; on découvrirait dans son enseignement l'ilm *al-ghayb* avicennien, ainsi nommé par Averroès, et que celui-ci rejette.

La conclusion: pas de certitude absolue évidemment, mais aucun doute, non plus, à ce qu'il me semble, quant aux probabilités. Elles font pencher la balance, de façon décisive, en faveur de la tradition qui, désignant l'ouvrage en cause par le titre de *r. al-firdaws,* l'attribue à Avicenne.

S. PINES.

---

(1) Al Qifti, *Tarikh al hokama',* abrégé par Zawzani, ed. G. Lippert, Leipzig, 1903, pp. 277-280. —— Ibn Abi Oçaibia, *'Uyun al anba fi tabaqat al atibba', éd. von Müller en 2 volumes, Königsberg, 1884, t. II, pp. 134-140.*

(2) Hajji Khalifa, Kachf al zhunun, etc. éd. Flügel en 7 vol., London, 1835-58, t. iv, p. 432, n° 9075 (Comp. avec ibn Khallikan, éd. de Slane, tr. angl., I, 632).

(3) Dieterici, *Alfarabi's philosophische Abhandlungen, aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften.* Leiden, E. J. Brill, 1890, pp. 66-83. Apparat critique liste des Mss. utilisés, pp.XXXV-XXXVLL.

(4) *Kitab al Fuçuç, lil mu'allim al thani al hakim... al Farabi,* Haidarabad, 1345/1926.

(5) M. Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabi's mil dem Kommentare des Emir Isma'il el Huseini el Farani (um 1485) übersetzt und erläutert, in Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalters,* B.V. Munster, 1906.

(6) M. Steinschneider, *al-Farabi des arabischen Philosophen Leben und Schriften,* in *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de St-Pétersbourg,* VIIe Serie, t. XIII, n° 4, P. 111, n° 13.

(7) I. Madkour, *La place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane,* Paris, 1934, p. 15.

(8) A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne),* Paris, 1937, p. 132.

Goichon[30] qui firent, eux aussi, indépendamment de M. Straus (et le premier vers la même époque que celui-ci), cette constatation, était différente. Ils conclurent qu'il fallait ôter la *r. fi'l quwâ al-insâniyya* à Avicenne. P. Kraus élargit la discussion, ne met pas en cause seulement telle ou telle partie de la *r. al-fusûs,* mais l'ouvrage tout entier et suggère que l'opinion commune qui l'attribue à al-Fârâbî est erronée. Ses raisons, en plus de l'indice fourni par M. Straus: "Ni la prose cadencée des *fusûs,* ornementée de synonymes et de répétitions, ni leur terminologie extravagante d'allure ismaélienne *(qalam, lawh, 'arsh, rûh qudsiyyâ,* etc......), ne cadrent pas avec la sobriété et la précision qu'on reconnaît être un des traits caractéristiques du style fârâbien[31]".

Observations justes. Et, par surcroît, les doctrines ne s'accordent pas. C'est ce que montre M. Khalil Georr, en confrontant, notamment dans le domaine de la psychologie, les opinions d'al-Fârâbî et celles qu'on trouve dans la *r. al-fusûs*[32].

Cela étant, qui est l'auteur de cet écrit? M. Georr en fait la caractéristique: "un philosophe formé à l'école de Fârâbî.."[33], mais ne propose aucun nom, considérant que nous manquons de données qui permettraient de répondre à la question.

C'est sur ce point qu'une nouvelle indication est fournie par certains manuscrits qui permettent de déceler un fait analogue à celui signalé par MM. Straus et Madkour et par Mlle Goichon, mais plus grave parce que mettant en cause la *r. al-fusûs* dans son intégralité. En effet, ces manuscrits, à savoir Br. Mus.., ms. ar. 978, 7 mss. d'Istambul (Ahmed-i-Thâlith 3447, Aya Sofya 4853, Hamidiye 1448, Pertev Pasha 617, Nurosmaniye 4894, Université 1458, Yildiz Khusûsî 395), et deux mss du Caire, *falsafa 349 et falsafa 398*[34], contiennent la *r. al-firdaws* attribuée à Avicenne. Or cet écrit, tel qu'il figure dans le premier des mss. énumérés, le seul que j'aie pu consulter, est identique à la *r. al-fusûs* complète. Il semble, à en juger par *l'incipitet l'explicit* indiqués par M.O. Ergin[35] et par le P.G.C. Anawati[36], que le même texte non tronqué se trouve dans les mss. d'Istambul et dans ceux du Caire[37].

Ainsi il apparaît qu'une tradition aussi nette, si moins connue que celle qui considère al-Fârâbî comme l'auteur de la *r. al-fusûs,* attribue cet écrit, sous un titre différent, à Avicenne.

Ajoutons que cette tradition semble plus ancienne que l'autre, si du moins on s'en tient au témoignage des sources bibliographiques[38]. En effet, on n'y trouve pas de mention de la *r. al-fusûs* oeuvre d'al-Fârâbî avant Hâjjî-Khalîfa, auteur postérieur à Isma'il al-Fârânî, dont le commentaire de ce traité philosophique est cité dans le *kashf al-zunûn*[39]. Donnée importante, car il paraît probable que c'est en grande partie sur la foi de l'assertion d' al-Fârâbî que l'attribution de la *r. al-*

parle des facultés de l'âme, il les appelle: *"quwa ruh al insan"*. Farabi, au contraire, emploie toujours et partout le mot *"nafs"* et quand il parle du *"ruh"*, il veut alors désigner l'esprit animal, sorte de souffle produit par le coeur[27].

Le mot *"huwiyya"*, désignant la quiddité dans les *Fuçuç,* n'est presque jamais employé par Farabi, qui se sert, pour rendre la même idée, du mot *"anniyya"*. Nous pourrions aisément multiplier les exemples, mais nous pensons que ce que nous avons dit sur cette question est suffisant.

*
* *

Après avoir donné les raisons qui nous poussaient à croire que ce livre attribué jusqu' à présent à Farabi n'était pas de lui, il serait de notre devoir de rechercher le véritable auteur de l'ouvrage. Malheureusement, aucun indice ne nous permet de l'identifier. Cependant nous avons des raisons sérieuses de croire que c'était un philosophe formé à l'école de Farabi, mais dont il a déformé la pensée, sur plusieurs points, par des apports mystiques et des éléments puisés probablement dans les fameuses *Rasa'il* des Frères de la Pureté.

KHALIL GEORR,
Docteur ès-lettres,
Professeur à l'Ecole supérieure
des Lettres de Beyrouth.

IBN SINA ET L'AUTEUR DE LA RISALAT AL–FUSUS FI'L–HIKMA:

Quelques données du problème

La *risalat al-fusûs* passe pour être d'al-Fârâbî sur la foi de nombre de manuscrits de l'écrit qui portent ce nom d'auteur et sur l'affirmation expresse d'Ismâ'îl al-Fârânî, savant du xv[e] siècle, qui a écrit un commentaire de ce traité de philosophie "mystique". Cette attribution n'a pas été mise en doute par les deux éditeurs européens de ce texte, Dieterici et Horten. Celui-ci incline toutefois à penser que la dernière partie de la *r. al-fusûs* porte la trace d'élaborations postérieures: elle contiendrait des doctrines dérivant d'al-Ghazâlî.

Le problème — guère ou point reconnu comme tel — en était là lorsque M. L. Straus fit une constatation troublante. Il découvrit que la *r. fil-quwâ al-insâniyya wa-idrâkâtihâ* publiée (dans *tis' rasâ' il*) sous le nom d'Avicenne est identique à une partie de la *r. al-fusûs.* Ce dernier écrit ne serait-il pas l'oeuvre du philosophe postérieur? M. Straus était porté à le croire[28]. L'opinion de M.I. Madkour[29] et de Mlle A.M.

C. — La liberté et le déterminisme.

Sur cette question l'auteur des *Fuçuç* est catégorique. Il n'y a de choix que le choix éternel. Tout ce qui arrive dérive de causes issues de la Volonté éternelle[23]; il a été écrirt à l'avance sur une tablette, d'où prend naissance le *qada* (fatum), qui est inexorablement transmis aux créatures par l'intermédiaire des anges[24].

Cette conception est tout à fait étrangère à Farabi, partisan résolu de la liberté humaine. L'homme, d'après lui, "possède un désir raisonnable qui le distingue des atures animaux; ce désir s'appelle le libre choix, ou libre arbitre; c'est lui qui permet à l'homme de faire ce qui est louable ou ce qui est blâmable, les bonnes et les mauvaises actions; c'est d'ailleurs en considération de cela qu'il existe une récompense et un châtiment[25]"

D. — *Le vocabulaire et le style.*

Toutes ces différences, pourtant bien grandes, n'apparaissent qu'après un examen minutieux du texte. Ce qui frappe, à première vue, c'est le style. Farabi a un style qui lui est personnel: "Personnel dans ses idées, notre philosophe est aussi personnel dans sa façon d'écrire; celui qui connaît son style n'hésite pas un instant à affirmer si un morceau est de sa plume ou non[26]." Cette remarque est très exacte, et c'est le style particulier des *Fuçuç* qui a fait naître en nous le doute sur l'authenticité de son attribution au "second maître". M. Madkour caractérise assez bien le style de notre auteur, et la lecture d'un seul traité écrit de sa main suffit à en donner une idée assez précise. Or, ce style concis, parfois trop concis pour être clair, ne ressemble en rien à la langue des *Fuçuç*. Il est vrai que cette dernière est parfois obscure à force de concision, mais cette obscurité vient plutôt des idées exposées que du style lui-même. A côté des considérations d'ordre purement spéculatif, nous rencontrons, à chaque page, surtout dans la seconde partie de l'ouvrage, des considérations d'ordre mystique ou religieux, des sentences morales et des versets du Coran, dont les développements ultérieurs ne constituent qu'une sorte de commentaire. Dans plusieurs passages, l'auteur prend un ton dogmatique pour énoncer des propositions d'ordre métaphysique sans se donner la peine de les prouver ou d'en démontrer la légitimité. Nulle part, dans les écrits de Farabi, nous n'avons rencontré ces procédés, ni quoique ce soit qui s'en approche.

En outre, certains termes très familiers à l'auteur des *Fuçuç* sont étrangers au vocabulaire farabien, ou présentent chez notre philosophe une signifcation différente. C'est ainsi que l'auteur des *Fuçuç* ne fait aucune distinction entre *"ruh"* et *"nafs"* et emploie de préférence le premier de ces termes pour désigner l'âme. Quand il

Par contre, ce dernier mentionne le *wahm* dont notre philosophe ne s'occupe jamais quand il traite d'une façon assez détaillée la question des facultés humaines. Quant à la faculté que ce dernier appelle *mutakhayyila*, elle correspond chez l'auteur des *Fuçuç à la muçawwira*, terme que nous n'avons jamais rencontré chez Farabi.

L'auteur des *Fuçuç* ne situe pas les facultés, à l'exception de la *muçawwira* qu'il place dans la partie antérieure du cerveau; Farabi, au contraire, dit que toutes les facultés ont leur siège dans le coeur, et cette idée, à laquelle il tient[17], est en pleine contradiction avec celle des *Fuçuç*[18], suivie d'ailleurs par les autres philosophes arabes.

B. —— *La connaissance.*

L'auteur des *Fuçuç* distingue la raison théorique, faculté grâce à laquelle l'âme connaît les intelligibles purs. Ces intelligibles se reflètent dans l'âme, par la vertu d'une émanation divine, et cette raison, dont l'unique rôle consiste à rendre l'âme transparente à ces intelligibles, ne joue aucun rôle actif dans l'acquisition de la connaissance, pas plus que le polissage dans la glace qui reflète passivement les objects. Parlant de la perception, cet auteur la considère comme une impression: "Comme la cire est étrangère au cachet jusqu'au moment où elle s'y applique, pour en prendre la forme exacte... ainsi celui qui perçoit est étranger à l'image!(?)[19]; quand il en extrait l'image, il en reçoit la connaissance, comme le sens qui extrait du sensible une image qui demeure dans la mémoire et s'y reproduit, même quand le sensible a disparu[20]."

Ce texte, assez embrouillé, nous permet cependant de dégager l'idée maîtresse de l'auteur qui est la passivité absolue de l'esprit en face de l'intelligible. Pour Farabi, la raison théorique joue un rôle des plus actifs; c'est elle qui saisit les intelligibles purs qui passent de la puissance à l'acte, grâce à l'intervention de l'intellect agent[21]. Voici d'ailleurs comment il explique la part qui revient à chaque faculté dans l'acquisition des idées: "On pourrait supposer que l'intellect acquiert, sans intermédiaire, les images des objets sensibles, quand ceux-ci sont tombés sous les sens: la vérité n'est pas telle, et il existe des intermédiaires. Les sens extraient les images des objets sensibles et les transmettent au sens commun qui les transmet, à son tour, à l'imagination. De là elles passent par le discernement qui les rectifie et les épure, avant de les transmettre, ainsi épurées, à l'intellect[22]." On voit combien cette théorie diffère de l'explication simpliste de l'auteur des *Fuçuç* qui ne fait intervenir aucune faculté dans l'acquisition des idées.

b. —— *Al quwwa al hassa*, ou faculté sensitive.

c. —— *Al quwwa al mutakhayyila*, ou faculté imaginative, qui conserve les impressions des sens après la disparition des objets sensibles. Elle combine les sensations les unes avec les autres ou les sépare les unes des autres, de diverses façons, les unes vraies et les autres fausses.

d. —— *Al quwwa al natiqa*, ou raison, grâce à laquelle l'homme peut saisir les intelligibles, distinguer le beau du laid et acquérir les sciences et les métiers.

e. —— *Al quwwa al nuzu'iyya*, ou faculté appétitive, qui préside aux tendances et aux émotions de l'âme[14].

Toutes ces facultés ont leur siège dans le coeur et ne font partie que d'une seule et même âme.

Dans un autre ouvrage, Farabi classe les facultés selon leur ordre d'importance; ces facultés sont:

a. —— *Al quwwa al natiqa*, qui se divise en *nazhariyya* ou théorique, et en *'amaliyya* ou pratique.

b. —— *Al quwwa al nuzu'iyya*.

c. —— *Al quwwa al mutakhayyila*.

d. —— *Al quwwa al hassa*[15].

Plus loin, il écrit: "Les facultés de l'âme sont donc au nombre de cinq: la raison théorique —— la raison pratique —— l'appétitive —— l'imaginative et la sensitive".

On voit que dans les deux textes la classification ne varie pas. Si dans *al siyasat al madaniyya*, Farabi considère la raison comme deux facultés distinctes, selon qu'il s'agit de la raison théorique ou de la raison pratique, c'est qu'il veut montrer ici la part qui revient à chaque faculté dans l'acquistition du bonheur. la raison théorique a pour rôle de connaître ce bonheur, l'appétitive le désire, et c'est la raison pratique qui l'acquiert. Dans *ara ahl al madina al fadila*, son but était de montrer comment la raison connaît les intelligibles. Après l'avoir fait, il revient à la *quwwa al natiqa* et distingue alors une raison théorique et une raison pratique qui est au service de la première[16]. Il est vrai que dans le second traité nous ne trouvons aucune trace de la *ghadhia*, mais nous pouvons nous demander s'il s'agit bien là d'une véritable faculté, ou d'une partie de l'âme, commune aux trois espèces d'êtres vivants.

Une simple comparaison de cette classification avec celle des *Fuçuç* suffit à montrer que la distance qui les sépare est énorme. En effet, chaque fois qu'il aborde cette question, Farabi ne manque jamais de mentionner l'appétitive. Cette faculté qui joue, chez lui, un rôle si important, est complètement passée sous silence par l'auteur des *Fuçuç*.

dans la partie antérieure du cerveau. Elle a pour rôle de conserver les images des choses sensibles, quand ces dernières ne sont plus perçues par les sens[12].

b. —— *Al Wahm* (fantasia). C'est une faculté qui perçoit du sensible ce qui ne tombe pas sous les sens, comme la faculté que possède la brebis qui a peur de loup, sans avoir un sens particulier qui lui permette de percevoir la méchanceté et l'inimitié de cet animal.

c. —— *Al quwwa al hafizha* (vis memorialis)[13] qui conserve ce qui est perçu par le *wahm*, comme la *muçawwira* conserve ce qui est perçu par les sens.

d. —— Le produit de la *muçawwira* et de la *hafizha* est utilisé par une faculté spéciale appelée *mufakkira* (cogitative). Elle ne porte ce nom que si elle est utilisée par l'âme ou l'intellect. Si elle est utilisée par le *wahm*, elle s'appelle *mutakhayyila* (fantasia imaginabilis).

Toutes ces facultés appartiennent au sens interne. Ce sens ne perçoit pas l'intelligible pur, mais mêlé à ses accidents, même quand les sens ont accompli leur mission; seule, *al ruh al insaniyya* (l'âme humaine) est capable d'avoir une représentation de l'intelligible pur, grâce à une faculté spéciale appelée *al 'aql al nazhari* (l'intellect théorique). Ces intelligibles ne se reflètent d'ailleurs dans l'âme que grâce à une émanation divine, exactement de la même façon que les objects sensibles se reflètent dans un miroir.

Entre le (sens) interne et les (sens) externes se trouve une faculté qui réunit les données sensibles et les rend assimilables à l'intelligence. Cette faculté ne cesse jamais son action. Au moment de la veille, elle élabore les images externes fournies par les sens; pendant le sommeil, elle fonctionne sur les images internes et produit les rêves.

En somme, les facultés de l'âme se ramènent en dernière analyse à quatre: *la muçawwira, le wahm, la hafizha, la mufakkira et la mutakhayyila*, ces deux dernières étant deux noms de la même faculté, envisagée sous deux aspects différents.

Qu'y a-t-il de farabien dans tout cela?

La *maqala fi mahiyyat al nafs* composée par notre philosophe, et dans laquelle nous aurions trouvé en détails sa théorie sur cette question, ne nous est pas parvenue dans l'original arabe. Par contre, nous possédons plusieurs textes relatifs à ce sujet, qui nous permettront de dégager ses idées maîtresses là-dessus. Nous en utiliserons principalement deux qui contiennent la théorie du "second maître", développée assez longuement.

Le premier de ces textes se trouve dans l'ouvrage intitulé: "*Ara' ahl al madina al fadila*", où Farabi étudie la genèse des facultés. Il distingue:

a. —— *Al quwwa al ghadhia*, ou faculté nutritive.

d'Avicenne, a été atteint; mais, le grand usage que M. Madkour fait des *Fuçuç* dans l'exposition de la philosophie farabienne peut avoir des conséquences assez graves si comme nous le pensons, Farabi n'est pas l'auteur de cet ouvrage.

La seule voie d'investigation qui nous soit ouverte pour élucider cette question est celle de la critique interne du texte, voie qui serait insuffisante, si les résultats auxquels elle nous mène ne nous semblaient probants. Nous procéderons donc à une analyse sommaire de l'ouvrage et nous en comparerons ensuite le contenu avec ce que nous connaissons de la philosophie de Farabi.

* * *

L'auteur commence par établir la distinction entre la *mahiyya* et la *huwiyya*. Tout être (créé) a une *mahiyya* (quiddité) et une *huwiyya* (ipséité) qui sont distinctes et irréductibles. L'ipséité et l'existence sont des accidents; puis il ajoute; "Tout être dont l'ipséité se distingue de la quiddité et des caractères constitutifs de cette dernière tient d'autrui son ipséité. L'être dont l'ipséité et la quiddité se confondent est l'être nécessaire", qui est Dieu[9]. Il passe ensuite à l'appréhension ou perception: "Toute appréhension a pour objet des choses qui conviennent et d'autres qui ne conviennent pas. Le plaisir est l'appréhension de ce qui convient, la douleur celle de ce qui ne convient pas[10]. L'homme est divisé ensuite en corps et en âme; les anges sont définis au § 29. Les § 30-50 traitent des facultés humaines[11]. Le § 56 s'occupe de la définition qui se compose du genre (prochain) et de la différence (spécifique); enfin, l'auteur revient au Premier Principe et se livre à diverses considérations sur les significations du mot "Premier".

A première vue, le fond de cet ouvrage ne semble pas être en opposition flagrante avec la philosophie de Farabi, mais une étude plus minutieuse fait clairement ressortir que cette ressemblance n'est qu'apparente, et que, sur des questions capitales, la pensée de notre philosophe est tout autre. Voyons les plus importantes de ces questions.

A. —— *Les facultés humaines.*

L'auteur des *Fuçuç* divise les facultés humaines en deux groupes distincts: le premier concerne la perception et le second l'action. L'action est de trois sortes, végétale, animale et humaine. Quant à la perception, elle est seulement animale et humaine. L'action végétale a pour but la préservation de l'individu et sa croissance; l'action consiste dans le choix du beau et de l'utile —— Les facultés de l'âme sont:

a. —— *Al quwwa al muçawwira* (facultas formalis), qui a son siège

FARABI

est-il l'auteur de Fuçuç al hikam?

Certains ouvrages ont eu, dans l'histoire de la philosophie, une destinée des plus curieuses. C'est ainsi que la *Théologie apocryphe*, faussement attribuée par le premier traducteur arabe à Aristote, a marqué, de son cachet particulier, toute la spéculation philosophique musulmane et introduit, dans le péripatétisme arabe, une note entièrement étrangère à la pensée du maître stagirique. Moins glorieux fut le rôle joué par *Fuçuç al hikam*, jusqu'ici attribué à Farabi, et dont le contenu ne s'écarte pas moins de la pensée farabienne que celui de la Pseudo-Théologie de la pensée d'Aristote. Ici, cependant, les conséquences de cette erreur furent moins graves, car les *Fuçuç* n'ont pas eu une grande influence sur le développement de la pensée philosophique elle-même. Mais sur un autre terrain, celui de l'histoire de la philosophie, il n'en a pas été de même; et nombre d'auteurs modernes, qui se sont occupés de Farabi, ont mis sur le compte de ce philosophe des idées qui, croyons-nous, ne sont pas les siennes propres.

* * *

Fuçuç al hikam n'est mentionné ni par al Qifti, ni par Ibn Abi Ocaïbi 'a[1]. Par contre, Hajji Khalifa cite un livre intitulé: *Al Fuçuç fi al Hikma, du Cheikh Muhammad Ibn Muhammad.... al Farabi,* et son commentaire, par *l'Emir Isma'il*[2]. Dieterici, qui, le premier, a édité l'ouvrage[3], s'est servi de plusieurs Mss. qui tous l'attribuent à Farabi, et l'édition de Haidarabad ne lui donne pas un autre auteur[4].

Horten[5] et tous ceux qui, comme lui, se sont occupés de notre philosophe n'ont soulevé aucune difficulté contre cette attribution. Steinschneider propose simplement la rectification du titre et la substitution du mot "*Fuçul*" au mot "*Fuçuç*". Cette remarque montre que cet auteur n'a pas eu le texte entre les mains[6]. M. I. Madkour se contente de dire que "dans cet opuscule de quelques pages, se trouve presque tout entière la doctrine de Farabi"[7]. Plus tard, Mlle Goichon, dans son grand ouvrage sur *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, montre péremptoirement que toute la théorie avicennienne de la distinction "se trouve en germe dans les *Fuçuç* de Farabi"[8]. La remarque de Mlle Goichon est tout à fait exacte et son but, qui était de remonter jusqu'aux sources de la pensée

XXVII I. Juvainî

al-Shâmil Fi' Uṣûl al-Dîn, edited and Introducted by R. Frank (under print)

XXVIII A. ᶜÂmirî

Al-'Amad ᶜal aal-Abad, edited and Introducted by E. Rowson (Bairout 1979)

XXIX J. Mujtabavî

Bunyâd i Ḥikmat i Sabzavârî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* (under print)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thânî

Ma'alim al-Uṣûl, with English and Persian Introduction, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nasir Khusraw

Ẓâd al-Musâfirin, Persian Text edited by G. M. Wickens (under Preparation)

XXXII Nasir Khusraw

Ẓâd al-Musâfirin, English Traslation by G. M.Wickens (under Preparation)

XXXIII S.A. Alavî

Sharḥ i Qabasât, edited by M. Mohaghegh (under Preparation)

by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).

XVII M. Mohaghegh

Bîst Guftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian Introduction by S. J. Ashtiyânî, and English Introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).

XIX A. Jâmî, (1414 - 1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi, Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî, with an English introduction by N. Ansari (Tehran, 1978).

XXI Nasir Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A.T. Istarâbâdî

Sharḥ i Fuṣûṣ al-Ḥikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fuṣûṣ* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sulṭân Valad

Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gord i Farâmarzî (Tehran, 1980)

XXIV Nasîr al-dîn Ṭûsî

Talkhîṣ al-Muḥaṣṣal, edited by A. Nûrânî (under print)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî

Sharḥ i Fṣuṣû al-Ḥikam, edited by R. Mazlûmî (under print)

XXVI M. Tabrîzî

Sharḥ i Bist va Panj Muqaddimah i Ibn i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdi (under Print)

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

al-Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî

Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu

An Ouline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyâni's Commentary on Sabzawârî's Sharh-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. DiBâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî

Aflatûn fi al-Islâm : Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:

Kitâb al-Tahsîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ* ed. by A. Nûrânî and M.T. Danishpazuh (under print).

XVI Ibn-I Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shûshtarî edited

WISDOM OF PERSIA

General Editors: M. Mohaghegh and C. J. Adams

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878).

Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah

Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian Introduction and Arabic-English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Ashtiyânî (1888-1957).

Ta^cliqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharh-i Manzûmah")

Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtîyânî

Ta^cliqah bar Sharh-i Manzûmah

Vol. II: Persian and German Introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314).

Kâshif al-Asrâr

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century).

Marmûzât-i Asadi dar Mazmurât-i Dâwûdî

Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi^cî Kadkani, and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XXII

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration with Tehran University

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH
Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS
Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch, P.O. Box 314/1133

Printed by Haidari Press, Tehran-Iran



McGill University



Tehran University

McGill University, Montreal, Canada
Institute of Islamic Studies, Tehran Branch

In Collaboration with

Tehran University

Muhammad Taqî Istarâbadî (d. 1648)

Sharh i Fusûs Al- Hikmah

attributed to

Abû Nasr al - Fârâbî

edited by

M. T. DANISHPAZUH

Tehran 1980

1400

A. H.

M.T. ISTARABADI
d. 1648

SHARH I FUSUS AL-HIKMAH

TEHRAN 1980